This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

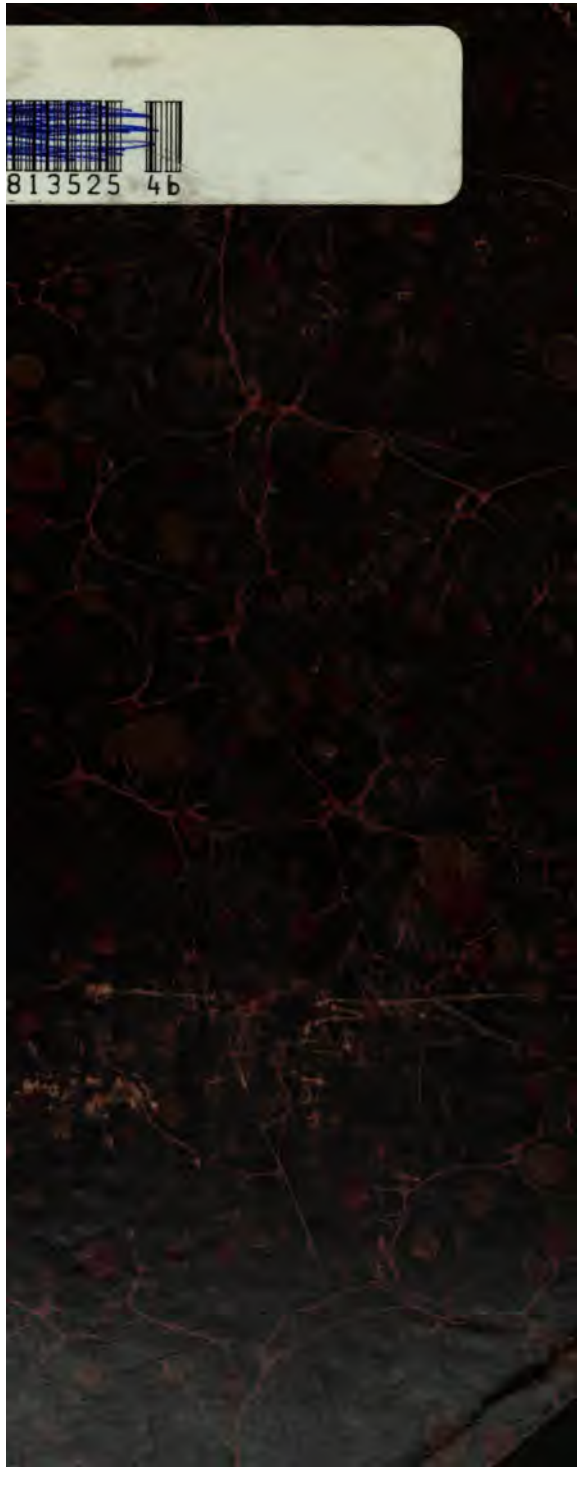
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


813525 4b

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES SCIENTIAE VERITAS
1817
LIBRARIES

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Herausgegeben von Dr. J. Frankel,

fortgesetzt

von

Prof. Dr. H. Graetz in Breslau

und

Dr. P. J. Frankl in Berlin.

Einunddreißigster Jahrgang.

(Neue Folge, vierzehnter Jahrgang).

1882.

Krotoschin,

Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

DS
101
.M74
v.31

Abhandlungen.

Karäische Studien.

Neue Folge [1]).

I. Jehuda Hadaßi und sein אשכל הכפר.

Nach fast sechsjähriger Unterbrechung nehme ich die Veröffentlichung meiner „karäischen Studien" wieder auf. In den letzten Jahren hatte man das Gefühl, als müßte erst die zweite reichhaltige Firkowitz'sche Sammlung in St. Petersburg geordnet worden sein, und als müßte der Catalog derselben erst abgewartet werden, bevor man sich weiteren karäischen Studien

[1]) Fortsetzung der Artikel „Karäische Studien" in dieser Monatsschrift, Jahrgang 25, S. 54 u. ff., S. 109 u. ff., S. 321 u. ff., auch im Sonderabdruck erschienen. Hierher gehören auch die Recension a. a. O. S. 418 u. ff. und S. 471 u. ff. und die in der Zeitschrift השחר Jahrgg. 7 und 8 unter dem Titel: אחד רש"ף (ר' שמחה פינסקער) לבקר בספרות הקראים erschienenen Aufsätze. Mssch. 25, S. 478, Z. 4 bedarf der Berichtigung dahin, daß Firk. seine karäischen Genossen glaubt daran erinnern zu müssen, daß nach Ansicht der Geonim das Schisma nicht überbrückt werden könne.

hingab und Ergebnisse seiner Forschung veröffentlichte, denen jeden Augenblick die Gefahr drohte, durch eine Entdeckung in St. Petersburg entweder überholt werden zu können, oder berichtigt werden zu müssen. Ueberdies wußte man die Sichtung der daselbst zusammengeschichteten karäischen Literaturschätze in guten, vertrauenswürdigen Händen. In der That hat denn auch in der Zwischenzeit Herr Dr. A. Harkavy hochbedeutsame Aufschlüsse über die ihm anvertrauten Firk.'schen Sammlungen gegeben. Sein im Jahre 1876 in St. Petersburg erschienenes Werk: „Altjüdische Denkmäler aus der Krim" (288 Seiten in 4° nebst einer Tafel) hat die Frage über die Echtheit der vielberufenen Krim'schen Epigraphe und Epitaphe mit allen damit im Zusammenhange stehenden Nebenfragen in so erschöpfender Weise zum Abschluß gebracht, daß wohl kaum mehr zu erwarten — oder zu befürchten steht, Herr Professor Chwolson würde sich von Neuem zur Vertheidigung der so erfolgreich angefochtenen „Alterthümer" erheben. Aber auch zerstreute Mittheilungen Harkavy's in verschiedenen hebräischen und deutschen Journalen haben uns manche neue, werthvolle Aufklärung über dunkle Punkte der älteren karäischen Literatur gebracht [1]). Indessen können bei der Reichhaltigkeit der großen Sammlung, die überdies noch zum großen Theile aus versprengten Blättern, die erst nach vieler Mühe und bei klarem Verständniß zusammengefügt werden können, vielleicht noch Jahre darüber hinweggehen, bis daß der Catalog der Petersburger Handschriften der Oeffentlichkeit

[1]) Für die allerbedeutsamste Mittheilung in diesem Betrachte halten wir die Excerpte aus dem Kitâb u'l istibsâr des Joseph Haroëh, worin dieser den Gaon Samuel b. Chofni citirt und gegen denselben polemisirt. (Studien und Mittheilungen aus der k. öff. Bibl. zu St. Pet. von Dr. A. Harkavy III, S. 7 und 44 Anm. 120 und Anm. 121.) Dadurch muß die Lebenszeit des Roëh um 100 Jahre später angesetzt werden gegen die bisherige Annahme. Vgl. weiter unten.

übergeben werden kann. So lange aber die Durchforſchung der älteren karäiſchen Literatur-Epoche ruhen laſſen — mit der jüngeren beſchäftigte ſich Herr Dr. Steinſchneider wiederholt in den letzten Jahrgängen ſeiner hebräiſchen Bibliographie — erſcheint beſonders darum unrecht und unbillig, weil gerade diejenigen Partien der Fürſt'ſchen Geſchichte des Karäerthums, welche die erſten vier Jahrhunderte deſſelben behandeln, voll ſind der haltloſeſten Angaben und Vermuthungen.

Den geeignetſten Mittelpunkt nun, um welchen Studien über den ältern Karäismus am Vortheilhafteſten ſich gruppiren laſſen, bildet der

אשכל הכפר des Jehuda Hadaßi,

der in Conſtantinopel im Jahre 1148 geſchrieben, die erſte vierhundertjährige Epoche karäiſchen Schriftthums abſchließt, eine Epoche, welche man als die aufſteigende bezeichnen kann, während alles karäiſche Schriftthum nach Hadaßi den Niedergang der Secte bezeugt.

Das zwölfte Jahrhundert brachte in dem Wettſtreit zwiſchen Rabbanitenthum und Karäerthum die Entſcheidung für alle folgenden Zeiten. Die Entſcheidung fiel zu Gunſten des rabbaniſchen Judenthums aus. Die Palme, welche Jehuda Halevi auf dem Gebiete der Dichtung [1]), Abraham ibn Ezra auf dem Boden der Schriftauslegung, Moſe ben Maimun im Reiche der Gedanken errangen, konnte dem geſammten rabbaniſchen Judenthum, das in einem und demſelben Zeitraum von fünfzig

[1]) So neutral auch das Feld der Dichtung, namentlich der religiöſen, für die Haupt- wie für die Nebenſecte zu ſein ſcheint, ſeit Abrah. ib. Daud und vielleicht noch früher, wurde auf rabbaniſcher Seite aus dem Mangel an dichteriſcher Begabung bei den Karäern auf ihre ſittlich-religiöſe Inferiorität geſchloſſen. Nachdem die Epiſode Moſe Darai glücklich vorüber iſt, dürfte wohl gegen das, was Zunz in „Die Ritus" (S. 161) im Jahre 1859 über das Verhältniß zwiſchen der ſynagogalen Poeſie der Karäer und der Rabbaniten geſagt hat, nichts Weſentliches zu erinnern ſein.

Jahren in einem und demſelben Lande nebſt einer ſtattlichen Reihe hervorragender Männer ſolche drei ausgezeichnete Geiſteshelden aus ſeinem Schooße hat hervorgehen ſehen, niemals mehr entwunden werden. Was fortan innerhalb des Judenthums — in beiderlei Ausprägungen — in Poeſie, Exegeſe und Religionsphiloſophie geleiſtet wurde, ſteht im Bannkreiſe der Einwirkung jener Heroen. Ihre Werke waren tonangebend geworden, ſie blieben die Ausgangspunkte für alle ſpäteren Leiſtungen. Selbſt wer ſich zu ihnen gegenſätzlich verhält, kann ſich der Macht ihres Einfluſſes nicht mehr entziehen. Auf Schritt und Tritt iſt ihre Führung erkennbar, nachweislich.

Bis zum zwölften Jahrhundert konnte es vielleicht noch fraglich erſcheinen, welche der beiden Theilungen innerhalb des Judenthums das geiſtige Uebergewicht erringen und bewahren und dadurch auch am Ende den Sieg davon tragen würde. Fürs Erſte zwar hatte der Rabbanismus noch Nichts zu befürchten; denn die breiten Schichten des jüdiſchen Volksſtammes hiengen der Ueberlieferung in unerſchütterlicher Treue an; allein, wenn die Minderheit mit ihrer großen Rührigkeit auch nur die gleiche Begabung, geſchweige eine größere verbunden hätte, konnte ſie die Mehrheit allgemach verdrängen. Quantitativ hat der Karäismus ſich niemals mit dem Rabbanitenthum meſſen können. Folgen wir den ſpärlichen Quellen über rabbaniſche und karäiſche Populationsverhältniſſe, ſo ergiebt ſich, daß im zwölften Jahrhundert nur Karäer und keine Rabbaniten in dem von R. Petachja mit ארץ קדר [1]) bezeichneten tatariſchen Lande wohnen,

---

[1]) Bald zu Anfang des פתחיה סבוב ר' heißt es: ובארץ קדר אין יהודים ויש שם מינים ואמר להם הר' פתחיה למה אינכם מאמינים בדברי חכמים אמרו בשביל שלא למדום [למדונו l.] אבותינו . ובערב שבת חותכין כל הלחם שאוכלין בשבת ואוכלין בחשך ויושבין במקום אחד כל היום . אינם מתפללים אלא מזמורים וכשסיפר להם הר' פתחיה התפלה שלנו וברכת המזון היה טוב בעיניהם ואמרו לא שמענו מעולם מה הוא חלמוד. Wir haben ארץ קדר abſichtlich etwas unbeſtimmt mit „tatariſches Land" wiedergege-

so unwissend und ungebildet, wie ihre Umgebung. Von Culturgegenden dürfte Egypten [1]) allein es gewesen sein, wo Karäer — quantitativ, wie qualitativ — eine höchst geachtete, vielleicht sogar dominirende Stellung einnahmen. In Deutschland und Frankreich wird man von den Häretikern wohl nur vom Hörensagen einige Kunde erlangt haben. Merkwürdiger Weise scheint Italien trotz seiner centralen Lage am Mittelmeere, und trotzdem seine südliche Spitze von der Wanderung der Karäer (d. h. ihrer Propagandisten) fast gestreift werden mußte, vom Karäismus am Wenigsten berührt worden zu sein. Benjamin von Tudela, zuverlässig, wo er Augenzeuge ist, giebt nur bei dreien Orten die Zahl karäischer Einwohner an, bei Constantinopel [2]), Askalon [3]) und Damaskus [4]). In erster Stadt (bezw. Pera, dem Ghetto Constantinopels) verhält sich die karäische Bevölkerung zur rabbanitischen, wie 1 : 4 (gegen 500 auf gegen 2000), in der zweiten, wie 1 : 5 (gegen 40 auf gegen 200) und in der dritten, wie 1 : 15 (gegen 200 auf gegen 3000). Zu weiteren Schlüssen berechtigen weder diese Angaben Benjamins, noch sein anderweitiges Stillschweigen. Aber keines dieser genannten Län-

---

ben, weil nach Harkavy a. a. O. S. 224 es vor dem 13. Jahrh. auf der tauriſchen Halbinsel keine seßhafte tatarische Bevölkerung und folglich auch keine tatarisirten Juden gegeben haben soll. Darnach wäre Graetz VI, 2. Aufl., S. 274, Zeile 3 „und auf der Krim" wegzulassen.

[1]) Siehe Graetz VI, II. Aufl., S. 284 und 285. Näheres über die gegenseitigen Beziehungen zwischen Rabb. und Karäer in Aegypten würde man vermuthen dürfen, wenn der Sinn des von Pinsker zuerst in לקוטי קדמוניות Anh. S. 175 u. ff. veröffentlichten, zum Theile sodann von Firk. in בני רשף S. 3 u. ff. berichtigten Gedichtes über einen gewissen שמואל הלוי besser ermittelt wäre. Vgl. auch Harkavy, Stud. u. Mitth. S. 7 und die dazu gehörigen Anmerkungen.

[2]) The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela ed. Asher, hebräischer Text S. 23.

[3]) A. a. O. S. 44.

[4]) A. a. O. S. 48. Vgl. Graetz VI, 2. Aufl. pass. und namentlich S. 265.

der, auch Babylonien nicht, war dazu ausersehen, über die Zukunft der Form des Judenthums zu entscheiden. Dazu war die iberische Halbinsel, der westlichste Punkt der damaligen Cultur, bestimmt. Spanien sollte zum Theile selbst das geistige Schlachtfeld, zum Theile nur das Geburtsland werden der rabbanitischen Kämpfer, die den Sieg erkämpften. Eigentlich gab es lebhafte literarische Zweikämpfe nur zu Saadia's Zeit. Was die Geonim vor ihm in schwer zu verantwortender Weise ganz und gar vernachlässigt hatten, mußte er, der aus der Fremde Geholte, mit Mißtrauen oder Mißgunst Aufgenommene, allein unternehmen: den Kampf gegen den durch die Unfähigkeit oder Unthätigkeit der früheren Geonim recht sehr erstarkten Karäismus. Eines Menschen Kraft aber, und sei es selbst die eines so begabten und gewandten Streiters, wie Saadia einer war, konnte nicht zur völligen Ueberwindung des Gegners ausreichen. Ueberdies hatte Saadia in der Hitze und Eile des Gefechts sich und der von ihm vertretenen Sache einige Blößen gegeben, welche von den ihn überlebenden Gegnern bald entdeckt und bis zum Ueberdruß ausgebeutet wurden, so daß gerade von wohlmeinendster rabbanitischer Seite, wie z. B. R. Hai Gaon, manche Aeußerung Saadia's berichtigt werden mußte. Allein der eine Saadia schon hatte den Karäern so viel zu schaffen gemacht, daß ein großer Theil der kar. Literatur nach Saadia nichts weiter ist, als der immer wieder von Neuem aufgenommene Kampf mit dem „todten Löwen". Samuel b. Chofni und Hai setzten später, freilich nicht so energisch und umfassend mehr, die Thätigkeit Saadia's fort. Mittlerweile jedoch hatte der Karäismus die größten Anstrengungen gemacht, Proselyten zu gewinnen. Was seinen Meistern an Talenten gebrach, das ersetzten sie durch einen Ueberschuß an Fanatismus. Ihr Eifer uud ihre Rührigkeit konnte nicht völlig erfolglos sein. So sehen wir sie in Spanien selbst gegen Ende des eilften Jahrhunderts so betriebsam und

geschäftig, daß der rabbanitische Günstling Alphonso's VI., Joseph Alkabri, die Hülfe der Staatsmacht zur Unterdrückung der Karäer in Anspruch nimmt, welche unter Leitung eines Schülers des berühmten Jeschua b. Jehuda Abu'lfarag, des Ibn-Altaras, und nachmals unter der Leitung seiner Wittwe, die von den Karäern ehrerbietigst „die Lehrerin" (Al-muallima) genannt wurde, durch ihr proselytenmacherisches Treiben den Unwillen rabbanitischer Kreise hervorgerufen hatten. Diese Maßregel, welche etwa ein halbes Jahrhundert später abermals von Jehuda ibn Ezra ergriffen wurde, ist nicht allein vom höheren Gesichtspunkte als eine Unbill zu beklagen und zu verurtheilen, wie jede Anrufung äußerer Hilfe zur Unterdrückung gegnerischer Ansichten im eigenen Lager und zur Verfolgung derer, die sie verbreiten; sie war auch bei Lage der Verhältnisse vollkommen unnöthig und überflüssig. Denn damals schon war der Stern des Karäerthums im Verbleichen, während das Rabbanitenthum Spaniens die Keime der kommenden Blüthe schon in seinem Schooße barg.

Es ist müßig, die Frage auszudenken, ob der Karäismus in Spanien, wäre er nicht so gewaltsam erdrückt worden, nicht auch allgemach eine ähnliche Blüthe erlebt hätte, wie sein siegreicher Rivale. Wahrscheinlich nicht; denn der Karäismus hat, vermöge seiner innern Natur, nur zum Beginne eine nicht zu unterschätzende geistige Triebkraft bewiesen, er ist aber im Verlaufe seiner Entwickelung immer matter und schlaffer geworden und immer unfähiger, nicht allein zu neuen selbstständigen und urthümlichen Schöpfungen, sondern auch zur richtigen Beurtheilung und Bewerthung, wie zur sachgemäßen Verarbeitung und Verwerthung, zur Aneignung entliehenen Gedankengutes. Während man bei rabbanitischen Denkern und Forschern jedesmal einen Fortschritt gegenüber früheren Stufen wahrnehmen kann, welcher den allgemeinen Fortschritt des Geschlechts im Besonderen

zur Darſtellung bringt, beharrt der Karäismus — nicht ſowohl auf dem Gebiete der Schriftauslegung und der Ausgeſtaltung des Religionsgeſetzes, wo denn doch bei den bedeutenderen Lehrern ein gewiſſer Individualismus nicht zu verkennen iſt, als wie auf dem Gebiete der Religionsphiloſophie — träge und regungslos bei dem einmal Angenommenen, bis ein allmächtiger Gedankenruck ſelbſt die Widerwilligen zwingt, ſich einiger Maaßen dem Neuen zuzuwenden. Je tiefer man in den Karäismus eindringt und je mehr Einzelnheiten ſeines literariſchen Beſtandes man kennen lernt, deſto mehr erkennt man dieſes eigenſinnige Alterthümeln, dieſes Sichverſperren gegen den geiſtigen Lufthauch, der draußen wehet [1]). Wie das Karäerthum im Mor-

[1]) Gienge uns die Sache nicht ſo nahe, dann müßte die im öſtlichen Nachbarreiche ſeit lange ſchon beliebte Betonung der „Staatsfreundlichkeit" der Karäer gegen die angebliche Accomodationsunfähigkeit der Rabbaniten auf den Kenner des karäiſchen Geiſteslebens einen poſſirlichen Eindruck machen. Man wird von uns nicht erwarten, daß wir den maßgebenden Behörden in St. Petersburg die Stellen in karäiſchen Handſchriften bezeichnen, aus denen ſie ihr für die Karäer ſo ſchmeichelhaftes Urtheil, das noch immer in Rußland mit einer Verurtheilung der Rabbaniten Hand in Hand gieng, berichtigen könnten; aber deſſen können wir uns nicht enthalten, an einer Probe zu zeigen, wie der ehrliche, naive Karäismus es verſteht, ſeine Accomodation an den modernen Staat ſo aufzufaſſen, daß der Staat ihnen alle Rechte gewähre, ohne daß er dagegen die hauptſächlichſte Pflicht gegen das Vaterland zu erfüllen, die Leiſtung der Blutſteuer zu gewähren geſonnen iſt. In den ehemals in Wien erſchienenen Jahresheften כוכבי יצחק zog ſich durch die Jahrgänge 28—35 ein Briefwechſel zwiſchen Herrn Joſeph Löwy in Groß-Kaniza in Ungarn und dem Chacham der karäiſchen Gemeinde in Halicz in Galizien, Joſeph Leonowitſch. Dieſer giebt ſich darin als ein harmloſer und gutmüthiger Mann zu erkennen, und ſeine Naivetät bürgt für die Echtheit und Unverfälſchtheit ſeines karäiſchen Standpunktes. — So z. B. tritt u. A. auch im 29. Jahrg. S. 35 die dünkelhafte Ueberſchätzung des עץ חיים Aaron b. Elia's bei den Karäern ganz unverhüllt in den Worten zu Tage: אשר העמיק הרחיב נקבי שביות החכמה יותר ויותר מן ספר טורה נבוכים. — Wir erfahren, daß Leonowitſch im Gemeindeausſchuß der k. k. Freiſtadt Halicz, bisweilen ſogar über Andersgläubige zu Gerichte, ſitzt, daß die karäiſche Gemeinde alſo im Vollgenuſſe der politiſchen Rechte ſich befand zur Zeit, als der Brief geſchrieben

genlande im Allgemeinen weit hinter der Cultur des oſtländiſchen Chalifats und nach Saadia auch weit hinter dem Bildungsgrade der rabbanitiſchen Zeitgenoſſen — immer den Bildungsgrad

---

wurde (1. Nißan 5619 = 1859). Nun höre man, wie tief erſchüttert L. von der Kunde wird, der Staat wolle den Karäern das Privileg der Militärbefreiung entziehen, d. h. modern ausgedrückt, der Staat wolle die allgemeine Wehrpflicht einführen und die Gleichberechtigten auch gleich verpflichten. H. L. ſchreibt darüber (a. a. O. S. 36 u. 37): והנה לקראתי בשורה לא טובה מן מקום הגבוה (sic!, באשר היינו משוחררים מן עבדות בעלי מלחמה זה כמה וכמה שנים ועכשיו יצא דיושנמא חדשה מפני המלכות שלא יהיה שום אדם נקי אזי הוכרחתי להשליך את הכל אחרי גיווי ונסעתי אל האדון גראף גאלאחאווסקי (Graf Goluchowski) לעיר לעמבערג והוא יעצני שאסע לעיר המלוכה וויען ולבקש מלפני המלך על נפשי ועל עמי, וכן עשיתי כי נסעתי לוויען והתמהמהתי שם יותר מן ששה שבועות עד שבאתי וקרבתי לפני הקיסר יר״ה והוצארתי לאורה מחשבתי . אח״כ הייתי כלבוב ג׳ פעמים אצל האדון הנ״ל לתת תודות לשמו על חסדו וטובתי אשר עשה עמדי. Mehr als dreizehn Monate ſpäter — am 1. Mai 1860 — theilt er hocherfreut mit (Jahrg. 31 S. 81): כי בעורת הנותן ליעף כח ולאין אונים עצמת ירבה ובעזרת השר הגדול העומד על כני עמינו מכירי ומיודעי גראף גאלוחאווסקי מיניסטער יחי לעד (mittlerweile war Gol. Miniſterpräſ. geworden) (אשר הייתי אצלו יותר מן עשרה פעמים בהיותו בעיר לעמבערג) הגיע לנו כרצב חידוש עולמי מלפני הקיסר הגדול יר״ה שלא נעבור חלוצים לשרת בצבא (כי כן הרצנה לי בהיותי אצלו) ירום הודו ותנשא מלכותו ! הכתב חידוש יצא מלפני הקיר״ה ביום 30. דעצעמבער בשנה העברה, וביום 3. יענער יצא מלפני המיניסטעריום וביום 19. לחדש ההוא הגיע אלינו . ברכנו ושבחנו והללנו שם אלהינו אשר לא עזב הסדו ואמתו ממנו לא בצדקתנו וביושר לבבנו כי אם בזכות אבותינו כי גבר חסדו על ישראל . היום ההוא עשינו שמחה ומשתה ויום טוב הזמננו כל שרי ושופטי העיר אשר היו לנו לעזרה אל המשתה אשר עשינו להם . גם העירונים אשר מקודם היו לנו לאויבים בהלשינם אותנו בפני המיניסטעריום עוד בשנת 853 בראותם כי לא קמה עצתם שבו כליהם ריקם בושו והכלמו וחפו ראשם ונהפכו לנו לאוהבים. Die weiteren Stadien dieſer Angelegenheit zu verfolgen und namentlich Firkowitz' Bemühungen in derſelben Angelegenheit im Sommer 1871 — vgl. das Vorwort des Correctors zum אבני זכרון — hervorzuheben, liegt nicht mehr in unſerer Abſicht. Es genügt gezeigt zu haben, wie „ſtaatsfreundlich" ſich die Karäer zur Wehrpflicht ſtellen, obgleich ihr Religionsgeſetz ihnen keine Schwierigkeit mehr in den Weg legt, als die, welche Rabbaniten — unter der Autorität eines Ezechiel Landau — im Dienſte des Staates ſchon nahezu ein Jahrhundert gottlob völlig überwunden haben.

der Besten zum Maaßstabe genommen — zurückblieb, so hätte es wohl auch an der westländischen Cultur nicht den vollen und innigen Antheil genommen, den die Rabbaniten daran nahmen. Wenn wir jetzt wissen, daß Joseph haroëh um ein Jahrhundert später schreibt, als Saadia, dann erkennen wir, daß Stillstand und Rückgang auf dem Gebiete der Religionsphilosophie aus dem innern Wesen des Karäismus hervorgehen müsse; denn, wenn auch wir in unserer Arbeit über Joseph haroëh (Ein mutazilitischer Kalâm u. s. w. Wien, 1872, S. 8), ungeachtet der vom verewigten Geiger im אוצר נחמד IV, S. 30 ausgesprochenen Bedenken gegen die Bestimmung der Lebenszeiten Joseph Albasir's und Kirkissani's durch den verewigten Pinsker, mit diesem und mit allen Anderen, die nach dem Erscheinen des לקוטי קדמוניות über den Roëh schrieben, diesen für einen älteren Zeitgenossen Saadia's gehalten haben, so folgerten wir dies aus der Inferiorität des ספר נעימות = Almuhtawi gegen das אמונות ודעות. Wenige, aber entscheidende Anklänge — vornehmlich auch Uebereinstimmungen in Angaben, deren Richtigkeit anzuzweifeln ist, — hatten es uns höchst wahrscheinlich gemacht, daß die Benutzung des Einen durch den Andern erfolgt sein dürfte, und, da Saadia's Werk ungleich weiter vorgeschritten ist, als das des Roëh, hielten wir diesen für den Aelteren. Firkowitz' feierlicher Protest gegen Pinskers Zeitbestimmung für den Roëh und den Kirkissani in einem Aufsatze unter dem Titel מורעה רבה (Im Sammelwerkchen בני רשף S. 18 u. ff.) hatte weder bei uns, noch bei Anderen Glauben und Beachtung gefunden, bis Harkavy die Firk.'schen Mittheilungen wiederholt und namentlich in Stud. u. Mitth. III, S. 44 bestätigte. In gleicher Weise wird man nicht verkennen können, daß Aaron b. Elia's עץ חיים in Bezug auf Gedankentiefe einen bedeutenden Rückschritt gegen den מורה נבוכים verrathe. Was A. b. E. aus der früheren karäischen Literatur heranzieht, um nicht lediglich eine Wiederholung des

Moreh zu bieten, das verhüllt in Wirklichkeit nur recht dürftig die Blößen karäiſcher Gedankenarmuth. Ehrlicher räumt der ältere karäiſche Aaron (b. Joſeph, der Verf. des מבחר) den Einfluß der rabbanitiſchen Exegeſe auf die ſeine ein. So finden wir ſelbſt die Gegner mit unwiderſtehlicher Macht in die Bahnen gezogen, welche die rabb. Meiſter des zwölften Jahrhunderts geebnet hatten.

Jehuda Hadaßi's אשכל הכפר nun iſt kurz vor dem durchgreifenden Siege des Rabbanismus geſchrieben. Nicht ohne Stolz hebt Aaron b. Elia (עץ חיים Cap. 18) hervor, daß der Eſchkol 29 Jahre vor dem ספר המדע des Maimonides verfaßt worden ſei. Im Eſchkol tritt zum letzten Male ein wohlausgerüſteter Angriff gegen den Kern der Stellung des Gegners ſowohl, wie gegen deſſen Längenfront zu Tage, ein Angriff gegen das gegneriſche Prinzip ſowohl, wie gegen alle einzelnen Ausdrücke und Conſequenzen deſſelben. Hadaßi ſteht, was Dreiſtigkeit, Gehäſſigkeit und den Schein von Siegesgewißheit betrifft, nicht hinter Salman b. Jeruchaṁ zurück, und iſt darin kaum mehr überboten worden. Aber dies würde den אשכל הכפר vielleicht nur zu einem intereſſanten Curioſum machen, und es würde wahrlich nicht lohnen, darauf hin dichtgefüllte 145 Folioblätter der Goslower Ausgabe durchzugehen, eine Lektüre, die weder nach Seite des Inhalts, noch der der Form jemals den Leſer anzumuthen im Stande wäre. Hadaßi's Diction trägt faſt alle Mängel der Kalir'ſchen Sprache an ſich, aber keinen ihrer Vorzüge. Der Endabſchluß aller Strophen mit ך iſt monoton bis zur Widerlichkeit, der Inhalt faſt nie entſprechend den poetiſchen Formen, in die er künſtlich gepreßt wird, wegen akroſtichiſcher Spielereien ſind manche Worte oder Sätze zum Ueberfluß da,

[1]) Von fol. 10 bis fol. 155 der Ausgabe. Die vorangehenden 9 Blätter füllt Aſſendopolos Inhaltsangabe (נחל אשכל).

die einzelnen Glieder der Strophen ſind ſehr oft ungleich: kurz die möglichſte Unpoeſie in poetiſcher Gewandung. Auch kann es nicht die Originalität der Gedanken im אשכל ſein, die zu feſſeln vermöchte. Hadaßi gedenkt deſſen zahlloſe Male, daß er Alles בחסד משכילי habe und gebe, und beſonders zu Ende des 23. Alphabeths ſpricht er ſich über ſein Verhältniß zu den früheren karäiſchen Lehrern folgender Maßen aus:

„צדקת יהודו והורתו לספר ולהגיד . לא ממדעי לבבי כי אם מדעת
אלופי משכילי נ״ע אני מגיד : צעיר אנכי ונבוה בפקודיך :
„קורא אני אל אלוה להדריכני במצותיו ויחזקני לא אשא פני איש כמעט
ישאני עושני : קול ה׳ לעיר יקרא והושיה יראה שמך :
„רוכב ערבות אל השגני במענה לשוני וזכר כי עפר אנחנו ומחמר קרצתי
גם אני : רוח אל עשתני ונשמת שדי תחייני כיצרך :
„שגג וטעות אם ימצא באמרותי : לא הוא מלמוד מלמדי
ומשכילי כי אם מקוצר דעתי ודוחק צרותי : שגיאות מי יבין מנסתרות
נקני למען שמך.

Alſo das Gute in ſeinem Werke ſtamme aus den Werken der Altvordern, die Fehler und die Irrthümer aus ſeinem eigenen geringen Verſtändniß. Es iſt aber gerade dieſer Mangel an Originalität, dieſe durchgängige Abhängigkeit von den Früheren, welche für uns den Eſchkol ſo werthvoll macht. Joſt hat im Jahre 1858, faſt gleichzeitig mit der Veröffentlichung des Steinſchneider'ſchen Catal. der Leydener Bibliothek und zwei Jahre vor Erſcheinen des לקוטי קרמוניות – den Werth des אשכל richtig folgender Maaßen beſtimmt: „Trotz der Form, die uns beſonders durch ſchlechte Reime anwidert, iſt das Werk ein unſchätzbares Denkmal, reich an Inhalt und zugleich voll wichtiger Erinnerungen an Werke, welche der Strom der Zeit hinweggeſchwemmt hat.“ Ein beträchtlicher Theil dieſer Werke, die Joſt damals verloren geglaubt, hat ſich freilich erhalten, iſt wieder gefunden, aber nicht Alles, und ſo wird der Eſchkol in ſeiner Werthfülle noch lange nicht erſchöpft ſein, ſelbſt wenn Peters-

burg und Leyden und andere karäiſche Bibliotheken ihre handſchriftlichen Schätze freigäben; aber auch zur Prüfung der Echtheit oder Unechtheit karäiſcher Funde iſt der Eſchkol von einer Bedeutung, wie kein zweites Werk der kar. Literatur, da man wohl annehmen darf, eine Lehre, die dem Eklektiker Hadaßi, der in Conſtantinopel lebt, zu einer Zeit, die ſich unmittelbar an die Periode der Ueberſetzungen aus dem Arabiſchen in's Hebräiſche anſchließt, vollſtändig unbekannt iſt, könne nicht in den erſten vier Jahrhunderten des Karäerthums geläufig geweſen ſein. Andererſeits muß der Eſchkol auch darum bis auf ſeine Einzelheiten gekannt ſein, weil jüngere Karäer einzelne Auszüge aus dem אשכל הכפר unter falſcher älterer Flagge auszugeben verſucht haben, wie dies mit vielem Erfolge bez. des נסי בן נח und יהודה בן קוריש geſchehen iſt [1]). Wir beabſichtigen daher im Intereſſe der geſammten älteren kar. Literatur dem אשכל הכפר die eingehendſte Aufmerkſamkeit zuzuwenden, ſeinen Inhalt darzulegen und dabei vornehmlich ſeinen Quellen die gebührende Würdigung zn Theil werden zu laſſen. Vorangehen aber mögen der eigentlichen Darſtellung eine Abhandlung über Jehuda Hadaßi's Leben und ſchriftſtelleriſche Thätigkeit überhaupt, und eine Abhandlung über die Textesbeſchaffenheit des Eſchkol-Hakkofer.

(Fortſetzung folgt.)

---

[1]) Vgl. die Aufſätze אזור רש"ף לבקר a. a. O.

Zur Topographie Palästina's.

Koreaï, Sartaba, Alexandrion, Königsberg, Hyrkanion, Cenbevia.

1) Mehrere mal nennt Josephus eine Ortschaft Koreaï als Etappenpunkt für Heeresmärsche und Alexandrion als eine feste Burg auf einem hohen Berge. Einmal giebt er an, daß diese Burg und diese Ortschaft nah an einander gelegen haben [1]). Er bemerkt ferner, daß bei Koreaï der Anfang Judäa's nach dem Binnenlande zu war, und daß Pompejus, welcher den flüchtigen Aristobul II. aufsuchte, von Pella jenseits und Skythopolis diesseits des Jordans nach Koreaï gelangte, in dessen Nähe auf der Burg Alexandrion Aristobul sich befand. Endlich erzählt Josephus, daß, nachdem Vespasian in dem großen Kriege gegen die Judäer das Land südwärts von Jerusalem unterworfen hatte, er von Emmaus aus über Samaria und Sichem (Neapolis) bei Koreaï in die Ebene stieg [2]), dort ein Lager aufschlug und am folgenden Tage nach Jericho gelangte.

Die Ermittelung der Lage dieser Ortschaft hat eine gewisse Wichtigkeit, weil davon die der Burg Alexandrion abhängt.

---

[1]) Alterthümer XIV, 5, 2: Ἀλεξάνδριόν τε ὠχύρου (ὁ τοῦ Ἀριστοβόλου παῖς Ἀλέξανδρος), τὸ πρὸς ταῖς Κορέαις ἔρυμα.

[2]) Ebd. 3, 4: . . . εἰς Κορέας ἦκεν (Πομπήϊος) ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ τῆς Ἰουδαίας διεξίοντι τὴν μεσόγειον, ἐνταῦθα εἰς τὸ περικαλλὲς ἔρυμα ἐπ' ἄκρου τοῦ ὄρους ἱδρύμενον. Ebenso jüd. Krieg I, 5, 3.

[3]) Jüd. Krieg IV, 8, 1: . . . καταβὰς εἰς Κορέας.

Robinson glaubte diesen Punkt in gerader Richtung zwischen Nablus (Sichem) und Seilun in einem Dorfe Kuriut (richtiger Kariut) gefunden zu haben, und ihm folgten sämmtliche Topographen Palästina's. Mit Recht bemängelt Prof. Gildemeister diese Identificirung aus verschiedenen Gründen (Zeitschr. des Palästina-Vereins B. IV 3—4, S. 255 f.). Am schlagendsten ist der Einwand, daß nach Josephus' Angabe Koreaï in der Ebene gelegen haben muß, während das damit identificirte Kuriut (oder Kariut) hoch liegt, ja noch höher als Sichem; man kann füglich davon nicht aussagen, daß Jemand da hinabgestiegen sei. Man kann noch einen andern Einwand dagegen machen. Vespasian machte jedenfalls einen Umweg über Samarien, um nach Jericho zu gelangen, da der gerade Weg von Emmaus dahin viel kürzer gewesen wäre. Er that es gewiß aus dem Grunde, weil er in den Gebirgsdefileen nördlich von Jerusalem leicht hätte auf zelotische Guerilla-Schaaren stoßen können, in der Gegend, wo sein Vorgänger Cestius Gallus so viel Mannschaft verloren hatte. Er wollte offenbar einen ungefährlichen Marsch mit seinem Heere machen. Wenn er nur von Sichem südwärts gezogen wäre, so wäre ja sein Umweg nutzlos gewesen. Mit Recht nimmt Gildemeister an, daß Koreaï in der Ebene gelegen haben muß und identificirt es mit einer Ortschaft Kerawa oder Karawa in der Jordan-Ebene, welche kaum eine Stunde von dem hohen Berg Kurn-Sartuba liegt. Von selbst ergiebt sich die Identität dieses Berges סרטבא mit der Burg Alexandrion, die unbestreitbar ist, da Kurn-Sartuba der höchste Punkt in der Jordan-Ebene ist, 310 M. und 610 M. über dem Meeresspiegel liegt. Uebrigens hat schon Sepp (auf der Karte: Palästina, altes und neues Onomasticon) Sartuba mit Alexandrion und Karawa mit Koreaï identificirt.

Diese Ortschaft Koreaï scheint auch im Talmud vorzukommen. Man übersehe zuvörderst die Form des Wortes nicht:

Koreaï weist auf eine Plural-Endung. Zwei Ortschaften werden in der Mischna genannt, bei welchen der beste Wein gewonnen wurde, von denen man zunächst Wein für den Altar bezogen hat, von denen einer קרוחים lautete [1]). Ist Koreaï mit Kerawa identisch, so kann es auch mit der Ortschaft, wo der beste Wein wuchs, identisch sein. Kerawa liegt nämlich in einer schönen und fruchtbaren Ebene unweit des Jordan. Nach Jakut wuchs in dieser Gegend das beste Zuckerrohr, welches weit und breit berühmt war. Der im Winter durchfließende Wady Al-Feria (oder Ferrah) befördert die Fruchtbarkeit. So können recht gut die Gebirgslehnen bei Kerawa vortrefflichen Wein geliefert haben. Daher konnte קרוחים als das erste für Weinerzeugniß gelten. Verwandelt man dieses Wort in die chaldäische Pluralform קְרוּחֵי oder קוּחֵי, so entspricht sie vollständig dem griechischen *Κορέαι*.

Die Etymologie des Wortes סרטבא ist meines Wissens bisher nicht erklärt worden. Es scheint mir ein Compositum von סר—טבא zu sein und die erste Sylbe vom Stamm סער, das im Aramäischen die Bedeutung „scharf sehen", daher auch „prüfen" hat. Im Chaldäischen wird der Guttural von סער synkopirt und erscheint unter der Form סר, סיר „prüfen, übersehen" (vgl. Levy, chald. W.B. über Targg. s. v.). Folglich kann סרטבא ursprünglich סער—טבא gelautet haben, etwa wie בחן טב oder מצפה טוב, guter Fernblick. Die Benennung ist aramäisch wie *Μασάδα*, die von Herodes angelegte Bergfestung am todten Meere, wohl מצדא, Lauerpunkt, Anstand für Jäger, Feste. Es folgt nebenher daraus, daß Localnamen in der nachexilischen Zeit eine aramäische Benennung hatten. Für den Berg oder die Festung Alexandrion paßt dieser

[1]) Menachot p. 86 b: מאין היו מביאין את היין? קרוחים ועטולין אלפא לזיך. In der Ausgabe der Mischnajot lautet die L.A. קרוחים, beides verschrieben f. קרוחים.

Name טור־טבא ganz vorzüglich, da er von allen Seiten isolirt ist und daher eine ganz freie Aussicht bietet. Er eignete sich daher ganz besonders für die Bergfeuer, weil man die darauf angezündeten Fackeln von allen Seiten erblicken konnte. Von derselben Art muß auch der Berg גרופינא gewesen sein, die dritte Station für die Bergfeuer, dessen Etymologie und Lage noch nicht ermittelt ist. Der Gilboa kann es nicht gewesen sein, weil man von Galiläa aus wegen der Vorberge die Bergfeuer auf demselben nicht hätte sehen können, und weil der Tabor, auf dem doch auch Bergfeuer angezündet wurden, demselben zu nah gelegen hat. Es mag eine isolirte Bergspitze gewesen sein.

2) Sehr oft nennt die talmudische Literatur eine Lokalität „Königsberg" (הר המלך und auch aramäisch טור מלכא genannt), aber ihre Lage ist noch nicht festgestellt. Die Angabe bei Neubauer, daß darunter das ganze Gebirge Ephraim verstanden werde, von der Ebene Jesreel bis in die Nähe Jerusalems (Palestine p. 41) stimmt nicht zu den Stellen, in welchen von diesem topographischen Punkte die Rede ist. Noch weniger passen sie zu der ὀρεινὴ περὶ Ἱερουσαλήμ, welche Roland darunter verstanden wissen will. Diese Localität wird nämlich als eine Stadt bezeichnet (Gittin 57 a). Tur-Malka sei so ausgedehnt gewesen, daß beim Eindringen des Feindes in einen Stadttheil die Bewohner des anderen Theils es nicht gemerkt und ihre Lustbarkeiten fortgesetzt hätten. Allerdings, auf diese sagenhafte Erzählung ist nicht allzuviel zu geben. Aber auch aus einer anderen authentischen Stelle geht hervor, daß der „Königsberg" eine Ortschaft und zwar ein fester Platz gewesen sein muß. „Wenn Einer Geld liegen hat in dem Castell des Königsberges, so dürfe er damit nicht den zweiten Zehnten auslösen, weil er es nicht zur Hand, zur Disposition hat [1])." Daraus

[1]) Diese Halacha kommt an drei Stellen mit Varianten vor. Die

scheint entschieden hervorzugehen, daß der Königsberg ein Castell war. Auch aus einer anderen Stelle ergiebt sich, daß darunter lediglich ein beschränkter Punkt zu denken ist. Ein Gesetzeslehrer führt das Genußverbot von Heiden-Oel auf ein historisches Factum zurück, daß man einst den „Königsberg" um Oel bestiegen habe und dabei ein Gemetzel erfolgt sei [1]). Selbst die topographische Grenzbezeichnung nach diesem Berge beweist noch nicht, daß damit ein ganzes Territorium verstanden wurde. Denn in dem Ausdrucke unter dem Gebirge Juda's sei der Königsberg zu verstehen [2]), kann ein vereinzelter Punkt als allgemein bekannter Ausgangspunkt hervorgehoben sein. Es folgt also daraus noch nicht, daß ein ganzes Gebirge diesen Namen geführt hat.

---

richtige L.A. hat für den Jeruš. Maaser Scheni p. 52 d. Hillel b. Eljakim in dem handschriftlichen Comment. zu Sifre erhalten (bei Friedmanns Erklärung zu Sifre Nr. 107): יכול היו לו מעות טמונים בקצרה כהר המלך מחללין עליהן תלמוד לומר וצרת חכסף בידך. In den Ausgaben lautet sie: בהר המלך ובקצרה. In Tos. M. S. I, 6: בקסטרא או בהר המלך. Eben so Baba Kama 98 a. Diese L.A. kann nicht richtig sein. Wozu zwei Beispiele für das Gesetz, daß man mit Geld, über welches man augenblicklich nicht disponiren kann, nicht auslösen dürfe, wenn eins genügt hätte, um es zu exemplificiren? Ohnehin scheint das Gesetz aus einer historischen Veranlassung entstanden zu sein. Es hatte Jemand in dem Castell Geld liegen und gedachte es in der Entfernung als Auslösung des zweiten Zehnten zu bestimmen, wie es derselbe Comment. Hillel richtig erklärt: Das Gesetz spricht von einer Kriegszeit, in welcher der Eigenthümer nicht sein Geld von dem Castell hat holen können. דהיינו בזמן חירום ולא מצי למשקלינהו. — Die L.A קצרה ist eine Corruptel für קצטרה oder קסטרה.

[1]) Jeruš. Sabbat 3 d, Aboda Sara 41 d: שהיה עולין להר המלך ונהדגין עליו (על השמן). Die Angabe ist sehr dunkel. Soll es bedeuten, daß zur Zeit von Oelmangel in Judäa Oel für den Tempelbedarf vom Königsberg herbeigeschafft werden sollte, und dabei sich eine Fehde entsponnen hat?

[2]) Die richtige L.A. giebt Tosefta Schebiit VI, 11: איזוהי הר שלה (הר שביהודה)? זה הר המלך ושפלה שלה וו שפלת לוד. Falsch in Jeruš. das. 38 d: וו שפלת דדום. Wie mit Lydda der beginnende Strich der Schephela bezeichnet wird, eben so wird mit הר המלך der Ausgangspunkt des Gebirges bezeichnet.

Allerdings wird in andern Stellen von einem weitausgedehnten Königsgebirge gesprochen, auf welchem eine Unzahl von Städten erbaut gewesen sein sollen. Allein diese Relation erweist sich durch die Ungeheuerlichkeit der Zahl und durch die Verwechselung mit anderen Relationen als sagenhaft und unhistorisch [1].

---

[1]) In Jeruſ. Taanit 69 a und Midraſch Threni p. 71 d lautet die Relation: עשרת אלפים עירות היו בהר המלך וכלם חרבו . . . . In Babli Gittin 57 a noch ungeheuerlicher: אמר ר' יוחנן ששים רבא עירות היו לו לינאי המלך בהר המלך וכל אחת ואחת היו בה כיוצאי מצרים חוץ משלש שהיו בהן כפלים כיוצאי מצרים אלו הן: ככר ביש כפר שחלים כפר דכריא . . . . אמר עולא לדידי חזו לי האי אתרא ואפילו שרטין ריבוואתא קנה לא סחוק. Es iſt eine doppelte Verwechſelung mit zwei anderen Relationen, die im jeruſ. Talmud und in Midraſch Threni mitgetheilt werden (Taanit 69 a, auch Megillah 70 b): מגברת ועד אנטיפטריס ששים רבא עירות היו und der dementirende Schluß: וכולן אין את מכנע (l. מנעצה) לה קניו לא נסכה. Im Midraſch (p. 72 b) fehlt der Kopf und der Schluß iſt erhalten: וכולן כך את מצעהון (l. מנעצהון) בשתין רבוון דקניא לא נסיין (l. נסכין) להון. Der Schluß bezieht ſich auf die angeblich 60 Myriaden Städte von גבת bis Antipatris. Die andere Relation lautet (Taanit daſ.): ג' כפרים כל אחד ואחד היה מוציא כפלים כיוצאי מצרים כפר ביש, וכפר שיחליא וכפר דכרין. Im Midraſch daſ. (71 d) lautet dieſer Paſſus: שלשה עירות היו בדרום והיו מוציאות כפלים כיוצאי מצרים. ואלו הן: כפר ביש כפר שיחלים וכפר דיברין. Nach der letzten L.A. lagen dieſe drei angeblich ſo volkreichen Städte oder Dörfer im Süden. Die Relation im b. Talmud hat ſie in Zuſammenhang gebracht mit dem „Königsberg" und zugleich mit den 60 Myriaden Städten zwiſchen Gabbat und Antipatris. Dieſe zwei Localitäten können nicht weit von einander gelegen haben, da ſich entſchieden auf dieſes Territorium die kritiſche Bemerkung bezieht, daß es nicht Tauſend von Rohrgewächſen umfaſſe. Noch an anderen Stellen wird die Begrenzung eines Territoriums durch dieſe beiden Localitäten gegeben. Midraſch zu Kohelet 11, 6 von den zahlreichen Jüngern R. Akiba's: י"ב אלפים תלמידים היו לי מגבת ועד אנטיפרס, eben ſo b. Jebamot 62 b: מגבת עד אנטיפרס (unrichtig in Geneſis Rabba c. 66: מעכו ועד אנטיפרס), b. Synhedrin 94 b: בדקו מגברת ועד אנטיפרס ולא מצאו תינוק ותינוקת אלא איש ואשה שלא היו בקיאין בהלכות טומאה וטהרה. Dieſes Gabbat kann daher unmöglich das alte Gibthon ſein. Eher könnte damit das Gabe identificirt werden, welches Euſebius 16 röm. M. von Cäſarea ſetzt (Onomastica ad vocem *Γαβαθών* nach der von Reland berichtigten L.A. Palaestina p. 368): *Ἔστι πολίχνη Γαβὲ καλουμένη ὡς ἀπὸ σημείων ἰς' τῆς Καισαρείας.* Hieronymus giebt den Paſſus wieder: Est oppidum Gabe dictum in sexto decimo miliario Caesareae.

Ja, ein Gesetzeslehrer selbst, Ulla, machte sich über die Ungeheuerlichkeit in der Zahl dieser Relation lustig: er habe den Platz selbst gesehen, und er könnte kaum so viel Schilfrohrstengel fassen, als die angegebene Zahl von Städten. Die Vergleichung mit andern, zwar auch in der Zahl ungeheuerlichen, aber doch authentischer klingenden Relationen ergiebt, daß dabei durchaus nicht vom „Königsberge" die Rede ist, sondern entweder von Städten im Westen Judäas bei Antipatris, oder von Städten im Süden. Es ist also keineswegs eine topographische Tradition, sondern eine verworrene Zusammenwürfelung verschiedener Angaben. Es ist also auch daraus nicht zu entnehmen, daß es ein gebirgiges Territorium mit dem Namen „Königsgebirge" gegeben haben soll.

Dieselbe Bewandtniß hat es mit einer Angabe an einer andern Stelle, welche besagt, daß von einer Stadt des Königs Jannaï auf dem Königsberge eine Unsumme von jungen Tauben aufgebracht worden sei [1]). Auch diese An-

---

[1]) Berachot 44 a: כי אתא ר' דימי אמר עיר אחת היתה לו לינאי המלך בהר המלך שהיו מוציאים ממנה ששים רבוא כפלי טריה לקוצצי האגים מערב שבת לערב שבת. כי אתא ר' אבין אמר אילן אחד היה לו לינאי המלך בהר המלך שיהיו מורידין ממנו ארבעים מאה גוזלות משלש בריכות בחודש. Diese monströse Uebertreibung stammt von zwei Gesetzeslehrern, R. Dimi und Rabin, welche im 4. Jahrh. von Palästina nach Babylonien ausgewandert sind. Der Letztere will gleichsam die Relation des Erstern berichtigen, daß die ungeheure Zahl nicht von טריה gilt, sondern von jungen Tauben. Diese letzte Angabe bezieht sich auf ein historisches Factum, daß die vorzüglichsten jungen Tauben für den Opferbedarf vom „Königsberg" bezogen wurden (Tosefta Menachot IX, 13 b, das. 87 a): אלים ממואב גוזלות מהר המלך . . . Diese „jungen Tauben" vom Königsberg brachte Rabin in Zusammenhang mit einer andern Relation, in welcher ebenfalls von jungeu Tauben für Opfer die Rede ist, und mit einem Baume, der dabei erwähnt wird, aber nicht vom Königsberg, sondern vom „Oelberg" bei Jerusalem, wo unter einer Ceder ein Marktplatz für Opfertauben war (j. Taanit a. a. O. und Midrasch das.): שני ארזים היו בהר המשחה והאחד היו מוציאין ממנו ארבעים סאה גוזלות בכל חודש וחודש . . . Es ist offenbar eine Verwechselung von הר המשחה und הר המלך.

gabe ist sagenhafte Entstellung eines winzigen historischen Kernes und kann nicht als Beweis angeführt werden, daß es eine ausgedehnte Landschaft הר המלך gegeben habe. Zieht man diese auf confusen Combinationen verschiedener Erzählungen beruhenden sagenhaften Angaben ab, so bleibt nur das Eine sicher, daß es eine Stadt mit einem Castell gegeben hat, welche den Namen הר המלך führte.

Einen sicheren Anhaltspunkt für die Lage dieser Localität giebt es nicht. Vermuthen läßt es sich nur, daß sie in der Landschaft, welche von den Samaritanern bewohnt war, zu suchen sein dürfte [1]). Andererseits wird der „Königsberg" in der Nähe von Cäsarea erwähnt [2]), nämlich: genießbare Oliven, die in Cäsarea zum Verkauf feil lagen, stammten vom Königsberge. Alle diese Andeutungen führen auf keinen fixirbaren Punkt.

Wenn auf die sagenhafte Relation etwas zu geben wäre, daß nämlich der Königsberg dem König Jannaï gehörte, d. h.

---

[1]) Tosef. Demai II, 11: דלוקח מן הספינה ביפו מן הספינה בצפורי חייב . ר' יהודה אומר כופת הישוב וכופת אנטיפטריס ושוק של (l. בקפרין) פטרוס . בראשונה היו דמאי מפני שחוקתן מהר המלך . עכשו אמרו רבותינו כל עירות הכותיים שעל יד הדרך כגון (?) הזבואה וקטנית שלהן דמאי מפני שמשתמש ביהודה. Vieles ist an dieser Stelle unklar, namentlich die Localitäten ישוב und פטרוס, aber so viel ist wohl klar, daß sie auf der Straße lagen, welche durch samaritanisches Gebiet führte. Dasselbe folgt auch aus der ergänzenden Relation das. V, 21. Auch anderweitig wird Antipatris als die nördlichste Stadt Judäa's genannt, an der Grenze von Samaria (Tosefta Gittin VII, 9): כפר עותני בגליל ואנטיפטרוס (l. אנטיפטרוס) ביהודה. Das Getreide, welches in diesen Städten gekauft wurde, galt nichts desto weniger für Zehntenpflichtig, weil es in der Regel vom „Königsberg" stammte. Folglich muß הר המלך in der Nachbarschaft von Samaria gelegen haben.

[2]) Jeruš. Demai 22 c: כולבסין הנמררין בקסרין הרי אלו אסורין מפני שחוקתן מהר המלך, falsche L.A. כולכסין, sonst auch geschrieben קולפסין und כולפסין, vgl. Aruch s. v. קלפס. Es ist κολοβᾶς gekürzt von κολομβὰς ἐλεία, „schwimmende Oliven" in einer Salzlake zum Genießen, und zwar solche Oliven, die wenig Oel geben und daher nicht gepreßt werden.

von ihm erbaut worden sei, so ließe sich diese Localität mit einer andern, allerdings eben so wenig fixirten vergleichen. Unter ינאי המלך versteht der Talmud meistens Johann Hyrkan I. Dieser muß eine feste Burg Hyrkanion angelegt haben, die Josephus öfter nennt und die er mit den beiden andern Bergfestungen Alexandrion und Machärus in eine Reihe stellt, ohne jedoch ihre Lage anzugeben. Herodes ließ Hyrkanion, nachdem er Antigonus Schwester daraus verdrängt hatte, nebst Alexandrion und Herodium stark befestigen, ließ die mit seiner Regierung Unzufriedenen in demselben einkerkern und auch seinen verruchten Sohn Antipater darin einsperren und hinrichten [1]). Hyrkanion könnte also mit dem Castell des „Königsberges" identisch sein, und das קסטרא כהר המלך, welches in einer alten Halacha vorkommt (o. S. 18), wäre richtig bezeichnet, wie überhaupt, daß der Berg an einen König erinnert [2]). Hyrkanion müßte demnach auf einer Bergspitze im Nord-Westen gelegen haben (in der Richtung von Cäsarea), und Alexandrion im Osten.

3) An zwei Stellen in der talmudischen Literatur wird neben dem Flusse פיגה auch קרמין genannt (Para VIII, 10 auch b. Synhedrin p. 5 b): מי קרמין ומי פגה פסולים מפני שרץ מי בצים (בצעים). Das Wasser aus diesen beiden Flüssen ist untauglich für das Reinigungswasser, weil sie sumpfig sind (Baba Batra 74 b): ארבע נהרות שמקיפין את ארץ ישראל . . . ואלו הן ירדן וירמוך וקרמין ופיגה. Den Namen פיגה hat Reland (I, 290) glücklich erklärt; es ist der Belus, unweit Akko, aus dessem Sande im Alterthum Glas bereitet wurde. Der Belus führte auch den Namen Pagis oder Pagida, wie aus Plinius historia

[1]) Josephus jüd. Kr. I, 19, 1 Alterth. XVI, 2, 1; XV, 10, 4; XVII, 7, 1.

[2]) Johann Hyrkan war zwar in strengem Sinne nicht König, d. h. trug nicht die Krone, aber die talmudischen Quellen nennen ihn nichtsdestoweniger ינאי המלך.

natural. hervorgeht (V, 19): Rivus Pagida, sive Belus, vitri fertiles harenas parvo littore miscens; ipse a palude Cendevia a radicibus Carmeli profluit. Der andere Name ist aber noch nicht erklärt, er liegt aber auf der Hand, wenn man die Notiz bei Plinius aufmerksam in's Auge faßt. Der Cendevia ist noch einmal bei demselben genannt (XXXVI, 26): Phenice ... finitima Judaeae inter montis Carmeli radices paludem habens, quae vocatur Cendevia. Ex ea creditur masci Belus amnis quinque mille spatio in mare perfluens juxta Ptolemaidem coloniam. Lentus hic currit, insalubri potu, ... limosus vado ....

Ist nun der Fluß פיגה dem Pagida oder Belus gleich, so ist auch der mit ihm zusammengenannte קרמין gleich dem Cendevia, aus welchem der Belus seinen Ursprung hat. Wenn man nun den lateinischen Namen gräcisirt, *Κενδηονία* oder *Καυδαονία*, so kommt der Laut dem קרמין nahe. Liest man קדמין, so hat man den ganzen Namen, und zwar entweder, daß im Lateinischen das m ausgefallen, oder daß im Talmudischen das n = נ elidirt und מ aus נ geworden ist, also קרמין, קדמין. Aber sicherlich ist der קרמין oder richtiger קרמין oder קנרמין mit dem Cendevia bei Plinius gleich, zumal er von demselben als Sumpf bezeichnet wird und auch in der Mischnah der קדמין, wie der aus ihm entspringende Belus oder Pagida als sumpfig bezeichnet werden.

Erinnerungen und Denkmäler der jüdischen Gemeinde in Berlin [1]).

Von

Dr. Frankl.

I. Mendelssohn's Stellung in der Gemeinde.

Auf keine Erinnerung darf die jüdische Gemeinde in Berlin mit Recht so stolz sein, als auf die, welche an den Namen Mendelssohns sich knüpft. Zwar gehört der „Weltweise" nicht einem eng begrenzten Kreise allein an. Wie an seinen geistigen Schöpfungen die gesammte gebildete Welt und vornehmlich das deutsche Volk und die Judenheit ihren Antheil haben, so dürfen sie Alle in gleicher Weise auch „Mose's aus Dessau" sich freuen und rühmen; aber gleichwohl hat diejenige Genossenschaft ein Vorrecht zu solcher Freude und zu solchem Ruhme, die noch in engerem Sinne Mendelssohn den Ihren nennen durfte. Neues und völlig Unbekanntes über einen so vielfach gefeierten Mann, dessen Lebens- und Entwickelungsgang schon so sorgfältig beschrieben worden, wird Niemand von uns erwarten. Auch liegt es gar nicht in unserer Absicht, hier dergleichen zu bieten. Viel-

---

[1]) Wir kommen dem Wunsche vieler geehrten Leser dieser Monatsschrift nach, wenn wir aus der Vergangenheit größerer Gemeinden urkundliches Material zusammenstellen, welches geeignet wäre, einen Einblick in die culturgeschichtliche Entwickelung der größeren Mittelpunkte jüdischen Lebens zu gewähren. Die Zusammenstellung soll nicht sowohl von der Chronologie, als wie von dem Grade des Interesses bestimmt werden, den die Mittheilungen auch in weiteren Kreisen zu erwecken vermöchten. Verf. beginnt mit den Mittheilungen aus der Geschichte der Berliner Gemeinde, weil das Material hierfür ihm am Leichtesten zugänglich ist.

mehr wollen wir hier nur urkundlich darthun, wie die leitenden Kreise der Berliner Gemeinde in ihrer Art Mendelssohn's Verdienste um das Judenthum im Allgemeinen und die jüdische Gemeinde Berlins im Besonderen anzuerkennen und ehrerbietig zu belohnen bemüht waren. Wenig bekannt dürfte es überdies noch sein, daß Mendelssohn in den letzten Jahren seines Lebens — beinahe durch sechs Jahre — den leitenden Gemeindebehörden als Mitglied angehörte, während er, wie besser bekannt ist [1]), seit dem 27. Nissan 5523 (1763) das Privilegium der Freiheit von Gemeinde-Steuern und Abgaben besaß, und nach dem Gemeindestatut seine Wahl unzulässig war, bis auf Grund eines besonderen Gemeindebeschlusses zu seinen Gunsten allein eine Ausnahme statuirt wurde.

Wir stellen hier alles urkundliche Material, das sich im sogenannten פנקס הקהל, im Buche der Berliner Judenschaft [2]) über

---

[1]) Siehe Kayserling: Moses Mendelssohn u. s. w. (Leipzig 1862) S. 147.

[2]) Aufbewahrt im Archive der jüdischen Gemeinde. Vor diesem uns vorliegenden פנקס הקהל, das vor Beginn des 1. Adar 5483 (1723) eingeführt wurde, und aus dem Ludwig Geiger im 2. Bande seiner „Geschichte der Juden in Berlin" von S. 67 ab bei jeder geeigneten Gelegenheit das meiste Interessante bereits mitgetheilt hat, muß es zum Mindesten ein älteres Gemeindeprotocoll-Buch gegeben haben. So stellt das Rabbinat in einem פסק דין vom 12. Ab 5536 (1776) dem neueren Usus einen früheren gegenüber mit den Worten: ואף שנמצא היום פנקס א' ישן שאינו מחויב לשלם רק חצי הרח"ש מ"ם הלכין אחר האחרין (G.B. fol. 205 b). Am 11. Jjar 5537 (1777) sagt der Vorstand (fol. 213 b): גם נעשה היום חוק וקיום לעונש הנזכר בפנקס ישן של הקהל כדף ה' ונתחדש בפנקס החדש בדף כ"ג ע"א (Im uns vorliegenden Buche steht das folgende Citat fol. 23 b). Am Neumond Tebeth 5516 erlassen die Aeltesten einen כרוז, daß, wer das Gemeindebuch (פנקס הקהל) bei sich habe, bei Strafe des großen Bannes es Abends in die Sitzung der Gemeindeältesten abliefern solle, daß fortan kein פרנס, geschweige denn ein Anderer das Gemeindebuch aus der Gemeindestube nehmen dürfe. Alle der Gemeinde zugehörigen Documente und Schriften seien an den Registrator המנהיג הקצין הר"ר

Mose aus Dessau findet, in chronologischer Reihenfolge mit einigen Zwischenbemerkungen zusammen:

Fol. 148 heißt es:

ברהאסף ראשי עם באמרם חזו מפעלות אמים דעים, המושיע תשועת עולמים, אשר הרים הוד מלכנו, ושם שלום בארצנו, מרוע אנחנו מחשים, לכו נרננה ברכבות הלולים, כברז את ה' באורים, בשירים ונוגנים. ועתה כי הקיפו ימי המעשה, מכל אשר לכבודו נעשה, ובאו ימי השילום והגמול, לשלם לאיש מעשהו בו עמל, הן היום הקריבו, חשבונות רבו כמו רבו, שרים כחוללים, חורשים ובונים, הפורטים עלי נבל, ורקמות אשר למלך הובל, ויטצא כתוב דברי בעלי השיר, המאסף באמרים כשמחת בקציר, נותן פריו בעתו אמרי נועם, וכי תאוה הוא לעינים, כולו מחמדים, ארוגת (ארוגה l.) בחרוזים, ולאיש אשר אלה לו, מה נעשה יקר לעמלו? הוא אסף בחפניו הדרשות והשירים, כמו עתה כמו לפנים, לעתקם (= להעתיקם) אל עם כלשונו, את שאהבה נפשנו מצאנו, היה הרבני השלם [ה]חכם הכולל, בכל דרכיו משכיל מ"ו משה דעסא, ובין שיטל שכרו שכר שיחה נאה נאה דורש לעמו עם ועם כלשונו לשון מדברת גדולות, ולהתרפס ברצי כסף, לא הכסיף, בכן עלתה בהסמת אלופי פו"ם קהלתנו, ואת תהיה למשה למנה יתר שאת מכל יושבי קהלתנו, נקי יהיה לביתו חפשי מכל הנחינות והמסים, כל ימי שבתו פה קהלתנו, הלא מצער היא ותרוי נפשו. דברי הבאים על החותם (החתום l.) ברלין ז"ך ניסן תקכ"ג ל'.

הק' פייטל ברלין. דניאל בערלין. משה סג"ל באמבערג. יוזפא האלענדר. יודא ויצנהויזן מברלין. מאיר המבורג דשערי. בער פאל סגל. ולמן הילדסהיים. אפרים בר"מ ז"ל. יוסף בר"פ.

יואל ברז"ד „zuzuliefern", damit sie registrirt und in Ordnung gebracht werden (G.B. fol. 126 a). Dies hängt mit der königl. Instruction vom 19. April 1755 zusammen, deren Punkt 9 fordert, daß einer von den 4 Aeltesten perpetuirlich die Registratur versehe. (Ebenda. Vgl. auch Ludw. Geiger a. a. O. S. 121). Uebrigens enthält unser Gemeindebuch nur wenig Original-Urkunden, sondern zumeist vom Beglaubigten (נאמן) besorgte Copieen.

Die Unterschriften sind alle eigenhändig und, wo sie undeutlich waren, konnten sie aus dem Verzeichniß der פרנסים, טובים, עיקרים und גבים auf fol. 146 und auch anderweitig festgestellt werden.

Betreffs der Predigten und der Lieder, die Mendelssohn aus Anlässen patriotischer Feierlichkeiten für die Gemeinde anfertigte, darf auf Kayserling: Moses Mendelssohn S. 79 Anmerk. und namentlich auf S. 145 u. ff., auf desselben Schriftchen: ‚Zum Siegesfeste. Dankpredigt und Danklieder von Moses Mendelssohn. Eine Reliquie u. s. w.' Berlin 1866, sowie endlich auf Ludwig Geiger's, manche Angabe Kayserlings berichtigenden Mittheilungen in „Geschichte der Juden in Berlin" II, S. 127 u. ff. hingewiesen werden. Aus unserer Urkunde geht soviel hervor, daß Moses Mendelssohn, wie sich das bei seinem Charakter von selbst verstand, für den hervorragenden Antheil, den er bei früher von der Gemeinde veranstalteten patriotischen Feierlichkeiten, uud zumal bei der Feier des Hubertsburger Friedens in der Gemeinde genommen hatte, keinerlei Remuneration hat annehmen wollen (ולהורפם ברצי כסף לא הכסיף), und daß die Gemeindebehörden ihn dieserhalb mit dem Privilegium (יתר שאת מכל ישובי קהלתנו) der Freiheit von Steuern und Abgaben beehrten. Denn, daß es sich nicht nur um ein Ersparniß von durchaus nicht gering anzuschlagender Höhe [1]) handelte, sondern vornehmlich auch um eine Auszeichnung, versteht sich von selbst.

---

[1]) Zum Maaßstab für die Beurtheilung dienen folgende Daten aus der Einschätzungsliste für 5524 und die nächsten Jahre, also 1764—1767. Der geringste Satz beträgt 6 Groschen. 46 werden zu diesem niedrigsten Satze eingeschätzt. Von da steigt es allgemach aufwärts bis zum höchsten Satze von 47 Thalern 3 Groschen, zu welchen nur ר' דניאל יפה und ר' משה הלפן eingeschätzt sind. Mendelssohns Chef, ר' בערמן צילץ = Isaak Bernhard, steht mit einem Satze von 8 Thl. 1 Gr. 6 Pf. auf der 7. Stufe der Besteuerung. 1733 hatte er mit 1 Thl. 4 G. 6 Pf. begonnen. Der sodenannte ערך stellt nur die Relation der Abgaben zum

Während Mendelssohns Name in den früheren Einschätzungslisten fehlt, findet sich der Name ר' משה דעסי — selbstverständlich aber ohne Angabe von Steuern — [fol. 158] im ערך vom Nissan 5424 (1764), fehlt er im ערך von 5528 (1768), kommt ר' משה דעסא vor im ערך von 5532 (1772) [fol. 198 b], desgleichen im ערך von 5537 (1777) [fol. 212], מו"ה ר' משה דעסא im ערך von 5540 (1780) [fol. 225 b], ר' משה דעסא im ערך von 5543 (1783) [fol. 236 b] zum letzten Male, während in den kommenden Listen vom Nissan 5546 (1786) und 5549 [1]) (1789) seine Wittwe (אלמנת ר' משה דעסא) angeführt wird [fol. 249 b, bez. fol. 263].

Allein diese Befreiung von Gemeindeabgaben, wie ehrend für M. die Form sein mochte, in welcher sie ausgesprochen worden war, sie stellte ihn, als einen Eximirten, außerhalb des Verbandes der zu Gemeindeämtern Wählbaren, und es ist nur aus einer gewissen — im Ganzen ja auch berechtigten — Zähigkeit am Festhalten der alten Gemeinde-תקנות erklärlich, daß die Gemeindeverwaltnng, die M. ehren wollte, nicht auch bald die Consequenz ihres Beschlusses zog, den der Auszeichnung würdigen Mann — trotz der תקנות — für wählbar zum höchsten Gemeindeamt zu erklären. Ein solcher Beschluß wurde erst am ersten Tage חוה"מ של פסח 5531 (1771) gefaßt, worüber das Protocoll [G.B. fol. 178] folgender Maaßen lautet:

באסיפת ה"ה האלופים קצינים פו"מ בציורף אלופי ט"ו אנשים יצ"ו
ובראשם כבוד הרב המאה"ג המפורסם ראב"ד דקהלתנו נר"י נמנו וגמרו והחזיר

Vermögen dar. Der Satz wurde bisweilen 40 Mal im Jahre oder noch öfters eingezogen. Eine wichtige, hierauf bezügliche Urkunde aus dem Jahre 1780 soll später veröffentlicht werden. Was übrigens ר' דניאל ימה betrifft und seine Beiträge zur Gemeinde, so wird ihm ein besonderes Kapitel zu widmen sein.

[1]) Diese Einschätzungsliste ist überhaupt die letzte in diesem פנקס.

את ה״ה הרכני החכם השלם המפורס׳ מו״ה משה דעסא נר״ו מקהלתנו למנות לפרנס או לטובי ועקור, אם יכתוב אותו לכך אלופי כשרי הקהל, אע״פ שזה נגד (ה)תקנות הקהלה. מ״מ נגד גברא רבא דכוותיה נתבטלו התקנות, ודברים האלה יכתב בספר הקהל לזכרון עולם, גם באותו המעמד עשו אלופי הקהל בצירוף הרב המאה״ג הראב״ד נר״י חזק וקיום לכל התקנות ישנות בחרם הקדמונים המבוארים בפנקס הקהל, בעניני הכשרים והתמניות הקהל, לבל יפול ממנו דבר ארצה, (ולא נישנית אלא בשכיל דבר שנתחדש היום הזה שהאלופים כשרי הקהל שנברו היום הזה למ״ומ, אסור להם לעשות את עצמם לשום התמניות שבקהל, חוץ מי מהם שהי׳ לו כבר התמניות בקהל רשאי למנות לאותו התמניות חוקא, ולא למעלה הימנו).

בערלין יום א׳ דחה״מ של פסח תקל״א לפ״ק.

הק׳ אהרן ראב״ד פה ק״ק ברלין יע״א. הק׳ פייטל ברלין. דניאל בערלין. נפתלי הורש ב״ר דוד ז״ל. אברהם בהה״ח וצ״ל מנויאן. ה״ק יעקב צבי. הק׳ נתן במ״ז ז״ל. דוד כרוק. זאב וואלף בר״מ ה״ש ז״ל. משה בר״ש נעבר. יוסף בר״פ. אייזק דעסא. משה רינטל. הק׳ יואל נויאן. הק׳ בנימן פרענקל. הק׳ ראובן בר״מ צילץ.

Die Vermuthung dürfte wohl berechtigt ſein, daß dieſer Beſchluß der Gemeindeälteſten und des Rabbinats mit der einige Wochen zuvor erfolgten Erwählung Mendelsſohns zum Mitglied der k. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin im engſten Zuſammenhange ſtehe. An Aeußerungen Nikolais und Sulzers kann man es erkennen, wie ſehr dieſe Angelegenheit in Mendelsſohn befreundeten Kreiſen die Gemüther erregte, und mit welcher Spannung man der ſich verzögernden Beſtätigung des in Potsdam weilenden Königs entgegenſah, anſtatt deren freilich ſpäter — wider Erwarten — eine Nichtbeſtätigung eintraf [1]). Jedenfalls mußten die leitenden Gemeindekreiſe ſich der Anomalie bewußt werden, die darin beſtand, daß der Jude, den die Akademie zu ihrem Mitgliede er-

[1]) Vgl. Kayſerling a. a. O. S. 229 u. ff.

wählt hatte, de facto kein Ehrenamt in seiner Religionsgemeinde bekleiden konnte, und aus diesem Gefühle heraus wurde wohl „einem so großen Manne gegenüber, wie M. einer sei", das im Uebrigen in völliger Gültigkeit aufrecht erhaltene Gemeindestatut für nicht bindend erklärt.

Thatsächlich in die Gemeindebehörde gewählt wird Mendelssohn (מו"ה משה דעסא) in dem Wahlgange am Sonntag Abend, am Vorabend des 26. Nissan 5540 (1780) auf 3 Jahre als vierter der טובים [G. B. fol. 219]. Die Wahlmänner, die zu dem betreffenden Wahlacte ausgelooſt worden waren, ſind aus der Gruppe der Höchſtbeſteuerten: ר' יאקב קעסלין מה"ש, פו"ם ר' ליב ברנשוויג, ר' משה העלפט, ר' וואלף מינשטר, aus der mittleren Gruppe: ר' זנויל הירצפעלד und ר' איצק פרענר, aus der letzten Gruppe ר' וואלף ברנדס [G. B. fol. 218 b].

Beachtenswerth erſcheint, daß am nächſtfolgenden Tage von den Aelteſten, dem Achtzehner-Ausſchuß und den genannten Wahlmännern unter den anderen Beamten auch David Friedländer als vierter der רואי חשבונות gewählt wurde.

Da unſer Gemeindebuch nur die ſachlich allerwichtigſten oder die prinzipiell bedeutſamſten Beſchlüſſe enthält, — im Ganzen etwa ſechs Beſchlüſſe mit Ausſchluß des ערך innerhalb der Jahre 5540 bis Ende 5545 —, ſo können wir nicht den Antheil Mendelsſohns an den Sitzungen bemeſſen. Sein Name (הק' משה מדעסא) ſteht unter einer Urkunde zu Ehren des Oberlandesälteſten כהר"ר יעקב צבי יצ"ו פרנם ומנהיג דקהלתנו והמדינות, die wir ein ander Mal in extenso veröffentlichen werden, von Sonntag, dem 2. Schebat 5543 (1783) [G. B. fol. 227] und unter einem Beſchluſſe vom Sonntag, d. 4. Niſſan deſſelben Jahres, wonach neun Männer der bisherigen Verwaltung, — darunter המנהיג מו"ה משה דעסא und ר' דוד פרידלענדר — nebſt zweien demnächſt noch zu beſtimmenden Männern, alſo eilf Männer ſich vereinigen

sollten, לפקח בעין שכלם להעמיד מעמד ומצב של קהלתנו בעניני הכנסת והצאות שבקהלתנו על אופנים הראוים ובונים ולתקן תקנות ראויות כדי שלא יפרכו ההצאות על ההכנסות כשום אופן, ומהטוב בעיניהם אין לנו כי"א כה יהיה וכה יקום. Was diese finanzielle Vertrauenscommission beschließen würde, sollte gültig sein, derart, daß die zum nächsten Peßach-Feste die Wahl vollziehenden Wahlmänner ihre Gewählten darauf verpflichten sollten, die Beschlüsse der Eilfer-Commission zu respectiren, deren Mandat ein volles Jahr von Peßach 5543—44 währen sollte. Die Vorsteher und 15 Männer unterschreiben, unter Ersteren משה מרעסא [G. B. fol. 228]. Unter den am Sonntag Abend, Vorabend des 3. Tages חו"ם של פסח 5543 (1783) gewählten טוכים erscheint wiederum מ"ה משה רעסא als fünfter.

Dies ist das letzte Mal, daß im Gemeindebuch Mendelssohns, als eines Lebenden, gedacht wird. Zweimal wird im hebräischen Theile noch seine Wittwe angeführt.

Im deutschen Theile dieses פנקס, der einige wenige Copieen von Protocollen enthält, findet sich die Copie folgenden Protocolles.

„Berlin, den 10. September 1829,

„auf der Gemeindestube der Judenschaft.

„Der Vorstand der hiesigen jüdischen Gemeinde beschließt „heute in einer außerordentlichen Versammlung, als am 12. des „Monats Elul 5589.

1) „In Erwägung, daß heute der hundertjährige Geburtstag „Moses Mendelssohn's eingetreten ist, dessen Hülle auf dem zur „Zeit geschlossenen Begräbnißplatze der Gemeinde, in der Ora„nienburger Straße Nr. 8, ruht, und zu dessen Andenken, nach „einem früheren Beschlusse, eine Mendelssohn'sche Waisen-Erzie„hungs-Anstalt errichtet wird, wird es geeignet gefunden, an dem „Grabe des Verewigten eine Gedächtniß-Inschrift, bezeichnend:

Dem Andenken Mendelssohns, an dessen hundertjähri-

gem Geburtstage bei Errichtung einer Mendelssohnschen Waisen-Erziehungsanstalt der Gemeinde,

י"ב אלול תקפ"ט

„anfertigen zu lassen.

2) „Den Herren Vorstehern der Gemeinde-Beerdigungs-An-„stalt ist hiervon noch heute eine Mittheilung zu machen.

3) „Es wird demnächst dieser Beschluß in das im Archive „der Gemeinde befindliche alte Protocoll-Buch einzutragen sein.

„Es erging eine Einladung an die Herren Vorsteher der „Gemeinde-Beerdigungsanstalt. Dieselben fanden sich ein. Nach „stattgehabtem Vortrage wurde der vorstehende Beschluß auch „von diesen Herren Vorstehern einstimmig als geeignet und der „Würde und Achtung Mendelssohns werth befunden, und eine „Schuldigkeit für das Andenken an denselben darin erkannt.

„Die Inschrift soll auch in hebräischer Sprache verfaßt wer-„den.

„Die Verhandlung wurde hiermit geschlossen und sodann „unterschrieben [1]).

Kalmus. Rieß. Muhr. Schletter. Burg. Wulff. Aron Samuel. B. P. Goldschmidt. D. Levy. C. Arnstein. H. A. Hagen. J. Lewent. J. Salheim. J. J. Levy.

a. u. s.

Rubo.

„Daß vorstehende Abschrift mit dem Originalprotokoll wörtlich „übereinstimmt, attestirt hiermit, Berlin, den 10. September 1829.

Jaffé.

So hat denn die Gemeindeverwaltung Berlins, so weit es an ihr lag, nur die Hoffnung, nicht aber die Befürchtung ge-

[1]) Wie weit diese Beschlüsse zur Ausführung gelangt sind, darüber vgl. L. Geiger a. a. O. S. 209 u. ff. Daß das Vermögen der Mendelssohn'schen Waisen-Erziehungsanstalt im Jahre 1855 ca. 75,000 Thaler betrug, siehe bei Kayserling a. a. O. S. 475 Anm.

rechtfertigt, die Lessing kurze Zeit, nachdem er Mendelssohns Bekanntschaft gemacht, für dessen künftiges Geschick hegte und mit den Worten aussprach: Ich sehe ihn im Voraus als die Ehre seiner Nation an, wenn ihn anders seine eigenen Glaubensgenossen zur Reife kommen lassen, die allezeit ein unglücklicher Verfolgungsgeist gegen Leute seines Gleichen getrieben hat [1]). Nicht die Berliner Judenschaft, und nicht die Judenschaft im Allgemeinen hat Mendelssohns Reife verhindert. Er durfte geistig ausreifen, und, als er im 57. Lebensjahre von hinnen gieng, gieng er, ein allseitig Gepriesener, ein allseitig Gefeierter, von dannen. Er hatte Ehren, ja Ehre geerntet, da er Wahrheit und Freiheit gesäet. Nicht in Ansehung seines leiblichen Daseins, wohl aber in Ansehung seines geistigen Schaffens durfte auf ihn das Schriftwort angewandt werden: „Ziehst ein ins Grab im Silberhaar, wie reiche Garbe einzieht ihrer Zeit [2])."

---

[1]) In einem Briefe Lessings an Joh. David Michaelis, vom 16. Oct. 1754. Lessings Werke, Leipzig 1869 X, S. 245. Vgl. Kayserling a. a. O. S. 40.

[2]) Hiob 5, 26. Erwähnung mag hier noch finden, daß wie in vielen jüdischen Gotteshäusern Deutschlands, so auch in den beiden Gemeindesynagogen Berlins zur Feier des 150jährigen Geburtstages Mendelssohns am Sabbat vor dem 12. Elul 5639 Festvorträge zu seinem Angedenken gehalten worden sind.

Zur Geschichte der Juden in der Mark Brandenburg, insbesondere in der Stadt Stendal, um die Mitte des 15. Jahrhunderts.

Von

Dr. J. Landsberger.

Während wir bezüglich der Vertreibung der Juden aus der Mark Brandenburg, welche im Jahre 1510 unter der Regierung Joachims I. erfolgte, im Allgemeinen genügend unterrichtet sind, ist die Verfolgung, die ihre Vorfahren einige Menschenalter früher erlitten, fast ganz unbekannt [1]). Wir wollen daher im Folgenden sowohl das Wenige, was wir aus einigen zuverlässigen Quellenzeugnissen über dieses Ereigniß erfahren, mittheilen, als auch im Anschlusse hieran den wesentlichen Inhalt der damit im engsten Zusammenhange stehenden interessanten Verhandlungen wiedergeben, welche zwischen dem Rathe der Stadt Stendal und den Landesherren mehrere Jahre hindurch, 1453—1454 etwa, geführt worden sind.

Am 17. December des Jahres 1446 nämlich, an einem Sonnabende, geschah es, daß auf Anordnung des Kurfürsten Friedrich II. sämmtliche Juden der Mark gefangen genommen und ihres Vermögens beraubt wurden [2]).

---

[1]) Daß dieser Thatsache auch bei Grätz „Geschichte der Juden" keine Erwähnung geschieht, ist bei dem Mangel an Vorarbeiten für die Gesch der Juden in der Mark Brandenburg erklärlich. Bei dieser Gelegenheit sei es erlaubt, auf die von mir (Hebr. Bibliographie Jahrg. 1881 p. 22 ff.) gemachte Zusammenstellung von Urkundenregesten zur Gesch. der Juden unter den Markgrafen von Brandenburg hinzuweisen.

[2]) Unsere Quellen hierfür sind a) eine Mittheilung des gleichzei-

Dieses harte Schicksal traf denn auch die in der Stadt Stendal wohnende israelitische Bevölkerung [1]), bezüglich deren wir noch speciell hören, daß zu ihrer Entfernung der Kurfürst die Mitwirkung des Stendaler Raths unter Berufung auf ein Gebot des Papstes und des Kaisers, wonach sämmtliche Juden vertrieben werden sollten, in Anspruch nahm [2]).

Welche Gründe zu einer so schonungslosen Behandlung der jüdischen Unterthanen geführt haben, wird nicht ausdrücklich berichtet; es gewinnt indeß den Anschein, als ob wir auch in dieser schnöden That einen Akt bodenloser Willkür zu beklagen hätten [3]). Auch christlicherseits blieb dieses Verfahren nicht ganz

---

tig lebenden Bischofs Bodeker v. Brandenburg (1422—59) in seinem Commentarius ad Decalogum, Praeceptum III, cap. III (bei Gercken, Stiftshistorie v. Brandenb. p. 233), welche folgendermaßen lautet: „a. 1446 Sabbatho IV temporum quo cantatur veni et ostende, omnes Judaei in Marchia Brandenburg. capti sunt, omnibus bonis suis spoliati sunt et incarcerati." b) ein seitens des Kurfürsten an den Rath zu St. 1453 November 7. gerichtetes Schreiben, worin er sich selbst zu der Gewaltthat mit folgenden Worten bekennt: „wie wol wir vor etlicher zyt die Joden In unsere landen fangen und wegk tryben ließen," (Riedel, Codex diplomaticus Brandenburg I, 16 P. 247.) c) cf. Anmerkung 2.

[1]) cf. die vorhergehende Anmerk. 2 b).

[2]) Schreiben des St. Raths an den Kurfürsten, ohne Datum, wahrscheinlich aber Anfang 1454 verfaßt. (Rieb. ib. p. 252—54).

[3]) Man darf nämlich wohl mit Recht annehmen, daß der Bischof Stephan in seiner bereits angeführten Schrift cap. XXVI (bei Gercken l. c.) auch im Hinblick auf das in Rede stehende, von ihm selbst gemeldete, Vorkommniß diejenigen Fürsten tadelt, welche, nur ihren Begierden folgend, ohne gerechte Ursache die Juden ihres Vermögens berauben, sie tödten oder einkerkern. »Male ergo faciunt principes, qui Judeos ex cupiditate — et sine iusta causa rebus suis spoliant et trucidant seu ad carceres ponunt.« — Auch die in dem Schreiben des Kurfürsten an den Rath (1453 Nov. 7. Rieb. l. c. p. 297) vorkommende Stelle »... herkomen ist, das sie (die Herrschaft nämlich) Joden eyn u. auss In Ihre lande u. Stete zyhen u. widder weg getriben hat lassen« spricht wohl entschieden für unsere Auffassung.

ohne Rüge; der gleichzeitig lebende Bischof Stephan Bödeker von Brandenburg war es, welcher in edler Freimüthigkeit seine entschiedene Mißbilligung über derartige Maßregeln seitens der Fürsten aussprach und dieselben sogar für verpflichtet erachtete, den Juden die ihnen in solcher Weise entrissenen Güter zurückzustellen [1]), wenn diese durch Wucher erworben worden seien [2]).

Schon in den nächsten Jahren empfanden indeß der Kurfürst sowie sein gleichnamiger Bruder, Friedrich der Jüngere, auch der Fette genannt, welchem der erstere 1447 die Verwaltung der Altmark und Priegnitz übertragen hatte [3]), — gewiß aus finanziellen Rücksichten — das lebhafteste Bedürfniß, in ihren Städten, in derselben Weise wie vormals, Juden zu ihrer Verfügung zu haben. Und in der That scheinen die Ortschaften, in denen früher Juden gewohnt hatten, der Wiederaufnahme derselben keine besonderen Schwierigkeiten in den Weg gelegt zu haben. So finden wir denn schon im Jahre 1450 einige Juden in Osterburg und Arneburg urkundlich erwähnt [4]), und der Kurfürst selbst weist in mehreren, in die letzten Monate des Jahres 1453 oder in den Januar des folgenden Jahres fallenden [5]), Schreiben wiederholt auf die Rechte hin, welche er in

---

[1]) . . . principes . . . si bona quibus sic spoliantur (scil. Judei) sunt acquisita per usuram tenentur ad restitutionem. Gercken l. c.

[2]) Dies ist ohne Zweifel im Gegensatz zu solchem Vermögen gesagt, das durch Ankauf von gestohlenen Sachen oder auf ähnlichem gesetzwidrigen Wege erlangt worden. Das Geldausleihen auf Zins dagegen — in den uns bekannten Urkunden findet sich hierfür großentheils der Ausdruck „Wucher" — und Pfandgeschäfte, welche fast den einzigen Erwerbszweig der mittelalterlichen Juden bildeten, galt für vollkommen legal.

[3]) Voigt, Geschichte des Brandenburgisch-Preuß. Staates, 2 Aufl. Berlin 1867, I p. 153.

[4]) Riedel, Cod. dipl. Brand. I. 16, p. 81, 82.

[5]) Diese Zeitbestimmung ergiebt sich aus der folgenden Darstellung von selbst.

den Städten der Alt- und Neu-Mark betreffs der Juden thatsächlich besitze [1]).

Nur die Stadt Stendal, mit welcher wegen der Wiederzulassung von Juden, mindestens seit November 1453 [2]), Unterhandlungen geführt wurden, verhielt sich dem Wunsche der Landesherren gegenüber, zunächst durchaus ablehnend [3]). Die in einem Schreiben vom 7. November 1453 geschehene Berufung der Fürsten auf das Herkommen, wonach es der Herrschaft stets zugestanden habe, in Stendal Juden zu halten, und daß sie selbst mit der von ihnen angeordneten Ausweisung keineswegs beabsichtigt hätten, für alle Zeiten überhaupt auf jenes Recht zu verzichten, blieb erfolglos [4]). Der Rath antwortete in einem vom 17. November 1453 datirten Schreiben, daß er nach Rücksprache mit den Gildemeistern dem an ihn gestellten Verlangen nicht nachkommen könne [5]). Darauf wandte sich der Kurfürst an die Gewerke mit der Bitte, seinem Bruder das Recht Juden zu halten, nicht ferner zu bestreiten [6]). Die Zünfte beharrten

---

[1]) wie er es, „In andere Steten der aldenmargk hat" (Ried. C. dipl. Brand. I, 16 p. 248, in ähnlichem Sinne ib. p. 251).

[2]) Vergl. das unmittelbar Folgende.

[3]) Schreiben des Kurfürsten an den St. Rath (7. November 1453) . . . „Als wir . . . zu Stendal . . . mit uch verhandelung hetten von der Joden wegen, daruf Jr unserem . . . . bruder gentzlichen abgeslagen habt . . . (Ried. l. c. p. 247.)

[4]) . . . „Also ist uch wol wissentlich, wie die herschaft vor alder u. wir auch zu Stendal Joden gehabt haben, . . . u. wie wol wir . . . die Joden . . , fangen u. wegk tryben ließen, das doch Jn solcher meynung . . . nicht geschehen ist, das wir darumme . . . nicht furder mehr Jn unsern landen und Steten Joden wolten haben." . . . Ried. l. c.

[5]) . . . hebben wy furder met den Gildemestern van allen gulden . . . sprake gehat unde konnen noch en mogen . . . neyne Joden webber Jnnehmen" . . . (Ried. l. c. p. 249) cf. auch das undatirte Schreiben des Kurfürsten an die Gewerke, in welchem auf diese Antwort zurückgekommen wird (ib. p. 248).

[6]) Ib. p. 248.

indeß bei ihrem Widerstande und der Kurfürst nahm die Hilfe der Landstände in Anspruch, welche ihren Einfluß zur Umstimmung des Rathes und der Gewerke geltend machen sollten [1]). Allein auch diese Vermittelung [2]) führte nicht zu dem gewünschten Resultate, da Markgraf Friedrich der Jüngere sich veranlaßt sah, in einem 1453 December 31 datirten Schreiben vom Rathe die bestimmte Erklärung zu fordern, ob er ihn und seinen Bruder bezüglich der Juden bei ihren Rechten lassen wolle oder nicht [3]). In der nun hierauf seitens des Raths noch an demselben Tage erfolgten Rückäußerung bleibt er nach wie vor auf seinem Standpunkte unverändert stehen [4]) und ertheilt auf die unmittelbar darauf an ihn ergangene nochmalige Mahnung Friedrich des Jüngeren [5]) wiederum noch an demselben Tage eine ausweichende Antwort [6]). In der Folge rechtfertigte der Rath sein Verhalten [7]) mit dem die Ausweisung der jüdischen Einwohner anordnenden Erlasse des Kurfürsten selbst, den wir bereits oben erwähnt haben.

Um diesem hartnäckigen Widerstande gegenüber doch noch ihr Ziel zu erreichen, erklärten die Landesherren in einem Schreiben vom 30. Januar 1454, in anderen Beziehungen der Stadt Zugeständnisse machen zu wollen, wenn sie in der Judensache

---

[1]) Ib. p. 251 . . . „gy willen de Rad unde Ghildemeister . . . underwisen, dat szee unse Joden In unse Stad Stendal Innemen" . . , auch ist die auf diese Angelegenheit sich beziehende Denkschrift (ib. p. 252) zu vergleichen.

[2]) Daß eine solche thatsächlich erfolgt ist, ersehen wir aus dem Schreiben des Raths (1453 Dec. 31.), in welchem es heißt: . . . . „alse . . . . m a n n e u n d e S t e d e huben van unser wegin vor antwerde gegeven hebben" . . . (ib. p, 251).

[3]) Ried. l. c, p. 249.

[4]) Ib. p. 240.

[5]) In einem Schreiben vom 1. Januar 1454, ib.

[6]) Ried. ib.

[7]) Ried. p. 252–54.

nachgebe [1]). Auf diesen Vorschlag ging der Rath endlich ein und erklärte sich in einem Schreiben vom 1. Februar 1454 zur Wiederaufnahme von Juden bereit [2]).

---

[1]) Ib. p. 254.
[2]) Ried. ib.

Recenſionen.

Abraham Ibn Esra als Grammatiker [1]), von Prof. Dr. Wilhelm Bacher.

Abraham b. Meir Ibn Esra, ſagt d. Vf., war ein Prophet der jüdiſchen Wiſſenſchaft bei den des Arabiſchen unkundigen Juden Frankreichs, Italiens und Englands, die ſeine in der heiligen Sprache verfaßten Schriften wie Offenbarungen begrüßten. Er begründet dieſes Urtheil für die grammatiſchen Schriften in's Beſondere mit einer Aeußerung von Jehuda Ibn Tibbon über ihn im Vorworte zur Ueberſetzung des Rikma. Für den Eindruck, welchen ſeine Erſcheinung in Frankreich gemacht hat, glaube ich, darf man ſich am füglichſten auf folgenden Ausſpruch Jedaia Penini's in ſeinem berühmten Sendſchreiben (Abereth's Reſponſen p. 121) berufen: אבותינו ספרו לנו שמרחוק גדולי הארץ הואת חסידים ורבנים לקראתו בעברו עליהם הוא החל לפקוח עינים בגלילותינו וחכר להם פי' התורה והנביאים וכ'. Selbſtverſtändlich iſt es, daß Ibn Esra, um die Augen für eine rationelle Auffaſſung der Bibel zu öffnen, durchweg die Grammatik zur Grundlage machen mußte. Ja, „in dem I. Commentar zur Geneſis — desgleichen zu Echa und Hohelied — ſcheidet er ganz den grammatiſchen Theil von dem eigentlich exegetiſchen, indem er erſt den רקדוק, dann den פירוש giebt". Außerdem ſchrieb er verſchiedene grammatiſche Compendien, auf ſeinen Wanderzügen bald hier, bald dort darum angegangen, die, das eine mehr,

[1]) 8°, 192 Seiten, Straßburg i. E. Karl J. Trübner, 1882, auch als wiſſenſchaftliche Arbeit dem letzten Jahresbericht der Landesrabbinerſchule in Budapeſt vorangehend.

das andere weniger vollſtändig, einander ergänzen, erklären, zum Theil auch wiederholen. Die Uebergänge von einem Punkt zum andern ſind zuweilen ſinnreich, weniger ſyſtematiſch, oft nur gelegentlich. Dahin rechne ich auch, daß er (Mosnaim 8 b) bei וּאמַר in Pauſa für וּאמֶר — das auch Abulwalid erwähnt, wenn auch nicht citirt — auf שַׁעַר und רַחַב zu ſprechen kommt, gewiß nicht, um zu bemängeln, wie Verf. S. 68 es auffaßt, daß dieſe Wörter in der tonloſen Silbe auch beim Abſchluſſe Pathach behalten, ſondern nur auf die Veränderung der Segolatform durch die Gutturale hinzuweiſen. In bunter Mannigfaltigkeit theilt er überhaupt, ſtets anregend und pikant, aus dem reichen Born ſeines Wiſſens, das ſich über die verſchiedenſten Disciplinen verbreitet, mit, um mit ſeinem hellen Geiſtesblicke die Ausdrücke und Wendungen, Beziehungen und Situationen der heiligen Schriften in das rechte Licht zu ſetzen. Eine Idee in ihrer ſyſtematiſchen Durcharbeitung zu ſeiner Lebensaufgabe zu machen, wie es dem großen Maimonides beſchieden war, war nicht ſeine Sache. Dazu fehlte ihm, bei ſeinem Umherirren die nöthige Ruhe und Sammlung. Deſto ſchwieriger iſt es natürlich, einen Ueberblick über ſeine grammatiſchen Leiſtungen zu gewinnen. Es mußten dazu ſeine ſämmtlichen Commentare zu den bibliſchen Büchern durchforſcht und nicht minder ein gründliches Studium den grammatiſchen Werken, deren jedes einzeln beſprochen wird, zugewendet werden. Der Vf. hat das Verdienſt, in der vorliegenden Arbeit mit großem Fleiße, ſowie vieler Umſicht und Gewandtheit eine für unſere moderne Auffaſſung anſprechende Zuſammenſtellung aller hierhergehörigen Punkte geliefert zu haben. Dieſelbe beginnt mit J. E's. Aeußerungen über die Sprache überhaupt und die hebräiſche in's Beſondere, über das Verdienſt der Maſoreten um dieſelbe und den Werth des grammatiſchen Wiſſens; ſie wird dann weiter von ſeinen Bemerkungen über die Reihenfolge, Namen und Geſtalt der Buchſtaben

bis zur Satzlehre fortgeführt. Dabei lernen wir auch den Inhalt seines verloren geglaubten Buches יסוד הדקדוק, das, von Pinsker aufgefunden, sich, in einem Sammelbande aus dessen Nachlasse, in der Bibliothek des Beth-Hamidrasch zu Wien befindet, kennen. In's Besondere war dadurch bisher eine große Confusiou entstanden, daß Ibn Esra gleich diesem Werke, auch seinen Commentar zu den ersten zwei Büchern des Pentateuchs unter dem Namen ספר היסוד citirt. Ja, in der Widmung desselben an Moses b. Meir (Friedländer's Essays p. 147, אוצר נחמד II 223, גנוי אקספרד p. XVI, denen ich לקט שושנים S. 120 und Letteris' המאסף S. 190 hinzufüge) sagt er geradezu in Bezug auf diesen Commentar . . . והן אחל יסוד דקדוק ופי׳. Gelegentlich bemerke ich, daß in diesem Widmungsgedichte in der viertletzten Zeile statt רעננה zu lesen ist כעננה. Ich erinnere nur an Gabirols Verherrlichung des Jekuthiel (ש״ש S. 26) גביר דומה כשחק על אדמה וגם כפיו להמטיר כעננים. Friedländer's Uebersetzung „and that his hand should distribute rich gifts“ steht nicht im Texte; dazu kommt, daß erst vier Reihen vorher רעננה das Reimwort war. Hervorheben aus dem neu aufgefundenen Buche will ich, daß J. E. darin „für seine Darstellung der das Nenn- und Zeitwort betreffenden Regeln einen eigenthümlichen Rahmen wählt, nämlich eine Reihe von 15 mnemonischen Buchstabengruppen, als אהוי, אמתן (Bildung der Nomina) אהחע, אחהער, במף, בומף, הוי כמנת“ u. s. w.

Bei Aufzählung seiner sämmtlichen Commentare zur heiligen Schrift, nämlich Pentateuch — zu einem Theile der Genesis und zu Exodus 2 Recensionen, — Jes., 12 kl. Proph., Ps. Hohelied (2 R.), Ruth, Echa, Koheleth, Esther (2 R.) u. Daniel (2 R.) bemerkt der Vf.: „Den von Zedner ed. Esthercommentar habe ich nicht benutzen können“. Da mir derselbe zur Hand ist, so will ich die witzige Bemerkung zu 1, 5 daraus wiedergeben: וצד״י הנמצאים בשוא כי סמכו בנון הנמצא.

Des Gegenſatzes wegen ſei aus ſeinem Epilog zu Koheleth hier angemerkt והספר נשלם בפירוש כל נעלם. Er konnte das ohne alle Ruhmredigkeit ſagen, weil mit Beſprechung dieſer Worte im Schlußverſe ſein Commentar zu Ende iſt.

Folgende Bemerkungen mögen von dem Intereſſe, mit welchem ich die treffliche Arbeit verfolgt habe, Zeugniß ablegen.

Zu S. 103. Wenn Ibn Esra zu וטמא Num. 19, 10 ſchreibt, es habe dieſes Wort durch ו die Bedeutung des Futurum erhalten, und hinzufügt ועל דעתי שהוא פעל עבר, ſo iſt das nicht unklar, er will ſagen, daß er טמא nicht für ein adjectivum anſieht.

Zu S. 174. Wenn er zu ורוח אלקי מרחפת Gen. 1, 2 bemerkt אין צריך לחוסיף רוח אחרת מרחפת, ſo will er ſagen, daß מרחפת intranſitiv iſt und nicht zu überſetzen ſei „der Geiſt Gottes ließ einen Wind ſich hin- und herbewegen.“

Was nun die Worte zu Pſ. 40, 10 ומלת בשרתי לחבר כל בשר להגיד רבר חדש טוב או רע betrifft, ſo ſind ſie irrthümlich vom Vf. unter die etymologiſirenden Worterklärungen bei J. E., deren Aufführung ſehr dankenswerth iſt, aufgenommen worden. Eine Verwandtſchaft zwiſchen בָּשַׂר und בָּשַׂר hat nur Reggio (כ״ח III S. 181) aufgefunden, der naiv genug angiebt; מזה הטעם נקרא בלשוננו כללות הבריאה הנפניח בשם בשר מלשון בשורה מפני שהוא מבשר ומוריע לכל בני אדם מציאות האל יתעלה שבראו את וכל. Unſer Exeget will nur ſagen, daß die Bedeutung von בָּשַׂר als Verkündigung von etwas Neuem eine vox media ſei und nur aus dem beigeſetzten Worte oder dem Zuſammenhange zu verſtehen ſei.

Ich ſchließe mit der ingeniöſen Löſung einer Schwierigkeit, die die zweite Hälfte des 25. Verſes in einem Gedichte von Abr. ibn Esra (כ״ר IV S. 140) bietet, welche S. 81 gegeben wird. Man hat freilich für אשרה zu leſen יְשׁוּרָה, dann iſt aber alles darin geebnet. Es ſoll nämlich heißen: „Er ſei in der Geſchlechtsfolge ſo behandelt wie das ה in den Grammatiken; d. h. er

verschwinde aus der Reihe der Geschlechter wie das ה in der Bildung der Patronymika". „J. E. selbst citirt Beispiele wie היכני, הישוי von יכנה, ישוה." Nicht verhehlen will ich freilich, daß mir das vorangehende מעשים in dem Verse noch dunkel ist, auf welches sich auch Geiger nicht einläßt, der den vorangehenden Vers und die erste Hälfte des in Rede stehenden in seinen Vorlesungen „das Judenthum und seine Geschichte", Bd. II, S. 183, erklärt.

Ich scheide von dem Verfasser mit herzlichem Danke für die reiche Belehrung, die ich aus seiner sorgfältigen und umfassenden Abhandlung gewonnen habe und wünsche, daß er so Mancherlei, was er hier nur berührt hat, die Geschichte der hebräischen Grammatik, der Worterklärungen u. s. w. zum Gegenstande fernerer Untersuchungen machen möchte.

Berlin, den 20. December 1881.

Egers.

Aramäische Pflanzennamen von Immanuel Löw (Leipzig bei Engelmann 1881) 8°, 490 S.S.

Wenn das eingehende Studium des Arabischen von Seiten jüdischer Gelehrten in erster Reihe dem philosophischen und sprachwissenschaftlichen Theile unserer Literatur zu Gute kam, so verspricht eine sorgfältige Pflege des syrisch-aramäischen Sprachgebietes für die Sprachen- und Sacherklärung der talmudischen Schriften noch so viel wesentlichen Ertrag, daß es schon um seinetwillen lohnt, die Aufmerksamkeit jüngerer Forscher auf den Aramäismus hinzulenken. Um aber auf diesem Gebiete Erfolge zu erzielen, ist es erforderlich, mit Eifer und Liebe in diese ausgedehnte Literatur sich zu versenken, bei Wort- und Sachbestimmungen sich nicht auf secundäre Hülfsmittel zu verlassen, sondern zu den ersten Quellen zurückzukehren und aus dem Vollen zu schöpfen.

Der Verf. der obengenannten Schrift ist also verfahren. Statt der ausschließlichen Benutzung der griechischen Hülfsquellen und der unausreichenden Stütze des syrischen Wörterbuchs und allenfalls noch der syrischen Bibelübersetzung — womit sich vermuthlich ein anderer Bearbeiter dieses Themas begnügt haben würde — hat der Verf. alles Zugehörige, was die syrisch-aramäische Literatur nur irgend bieten mag, zusammen und den talmudischen Berichten — die ihn bei seinem Studiengange zu allermeist interessirten — gegenübergestellt, und die in den meisten Fällen befriedigenden Ergebnisse dieser continuirlichen Vergleichung haben den ungewöhnlich großen Fleiß des Autors auch reich belohnt. Dabei haben jüdische wie nichtjüdische Quellen in gleicher Weise gewonnen, indem beide zur gegenseitigen Aufklärung mit so vielem Erfolge aufgeboten wurden; beide wurden auf Grund großer Belesenheit und mit Scharfsinn durchforscht. Schon

die Aufmerksamkeit und Sorgfalt, welche die hervorragendsten Semitisten Deutschlands, Fleischer und Nöldeke [1]), dem Buche während seines Erscheinens widmeten, und deren Ergebniß in Beiträgen und Berichtigungen niedergelegt ist, weisen auf den Rang hin, den vorliegendes Werk in der Wissenschaft einzunehmen berufen ist.

Die Wahl der Pflanzennamen zu einer speciellen lexicalischen Behandlung ist in so fern eine glückliche zu nennen, als ihre große Zahl, ihre Dunkelheit, und, für einen Selbstständigkeit suchenden Forscher auch die bisherige Vernachlässigung dieses Gegenstandes, zu sorgfältiger Untersuchung anspornten. Form und Bedeutung, oft beide gleich unsicher, mußten erforscht und festgestellt werden. Für die Bedeutung sind die bez. Hülfsmittel in Anspruch genommen worden. Dankenswerthe Beiträge enthält das Buch in dieser Richtung von Prof. Ascherson, der die Flora des Orients aus Autopsie kennt und für die arab. Nomenclatur sich interessirt.

Von literargeschichtlichem Interesse ist der Nachweis (S. 24 u. f.), daß des Juden Assafs Werk über Heilkunde zum größten Theil eine hebräische Wiedergabe der syrischen Uebersetzung des Dioscorides ist.

Die literarischen Hülfsmittel sind in kritischer Würdigung auf S. 1—30 behandelt. Darauf folgt die im Wesentlichen alphabetische Aufzählung der Pflanzennamen. Offenbar ist hier dem Verf. der Stoff über den Kopf gewachsen, so daß er nicht, wie er in der Einleitung uns erwarten ließ, eine „talmudische Botanik", sondern nur den lexicalischen Theil einer solchen bietet. Eine eigentliche Darstellung des Verhältnisses der talmudischen Zeit zum Pflanzenreiche auf Grund des vorliegenden Werkes

[1]) Vgl. auch dessen Recension im literar. Centralblatt, Leipz. 1881, p. 766 u. ff.

wäre für den Verf. ein würdiger Vorwurf. Ein Beispiel, „die Palme“ S. 109 u. ff., erweist seine Eignung für solche Darstellung in reichem Maaße. Sonst ist die Darstellungsweise des Verf., vielleicht mit Rücksicht auf den Umfang des Werkes, eine sehr knappe.

Auf die etymologische Deutung der Namen ist Verf. selten eingegangen. Mit Recht; denn hier ist der Boden ein schlüpfriger. Vielleicht dürfte, wie Verf. dem Referenten mittheilte, vermuthet werden, daß יברוחא „Mandragora“ (S. 188) ein Compositum von יהב רוחא „geistspendend“ sei? Das Aussterben des Aramäischen läßt Verf. (S. 10) im 9. Jahrhundert beginnen, ein Urtheil, mit dem Ref. nicht völlig übereinstimmt. Ref. kann beispielsweise zwischen dem Aramäischen in den הלכות גדולות, die Verf. ins achte Jahrhundert versetzt, was nach Ansicht des Ref. gleichfalls etwas einzuschränken wäre, und dem Aramäismus im Briefe Scherira's keinen wesentlichen Unterschied erblicken. Man wird wohl sagen dürfen, daß in Schulkreisen und für Gegenstände der Schule der Aramäismus bei weitem länger sich erhalten habe, als wie im lebendigen Verkehre, im Volksmunde. Gründliche Kenntniß des talmudischen Aramäismus hat sich durch Gelehrten-Ueberlieferung erhalten, und Verf. hebt die Verdienste der großen Commentatoren — und insonderheit Raschi's um die Wort- und Sacherklärung nach Gebühr und voll anerkennend hervor. Außer den Pflanzennamen wird bei ziemender Gelegenheit auch manches andere talmudische Wort beleuchtet. So נדל S. 269 — so zu vocalisiren und nicht, wie bei Levy im W. B. III 343 a: נדל vgl. arab.: naddâl, so auch שלפודית S. 76 Anmerkung. Verf. bittet durch Ref., zu der Verweisung bei חיטה S. 116 hinzuzufügen: Vgl. Sifra 98 c Weiß und ראב"ד zur Stelle.

Bei Nachweisen sehen wir mit Umsicht und Sorgfalt nebst Mischna und den eigentlichen Talmuden die anderen bedeutsamen

Quellen, Tosefta, Sifra u. s. w. herangezogen, ein löbliches Verfahren, das für manches andere Werk sehr zu empfehlen gewesen wäre.

Einzelnes aus dem reichen Inhalt des fast durchwegs mit musterhafter Akribie verfaßten Werkes hervorzuheben, müssen wir uns versagen. Was Fleiß und philologische Gewissenhaftigkeit der Behandlung betrifft, so darf das Löw'sche Werk zum Muster und Vorbild hingestellt werden, wie andererseits dem Verf. dringend gerathen werden muß, die Knappheit des Ausdrucks, welche der Verständlichkeit sehr im Wege steht, fortan aufzugeben.

Die Ausstattung des Werkes ist schön, und es gereicht dem Verleger zur Ehre, bei den bekannten Verhältnissen des Büchermarktes ein solches Buch, das nur auf einen kleinen Kreis fachgenössischer Leser beschränkt ist, herausgegeben und in solcher Vorzüglichkeit ausgestattet zu haben.

Berlin, im Dec. 1881.

Dr. F.

Abhandlungen.

Ueber die Peripetie im Buche Esther.

Von

Dr. Horowitz, Oberrabbiner in Crefeld.

Das Buch Esther macht nach seiner ganzen Composition, nach dem Gange der Begebenheiten und Handlungen von der Schürzung bis zur Lösung des Knotens unleugbar den Eindruck eines Dramas, dem nur die äußere Form dazu fehlt. Mögen die hier dargestellten Ereignisse noch so sehr historisch begründet sein, die Art, wie die geschichtlichen Facta aneinander gereiht sind und — ich möchte sagen — die Auswahl dieser Facta macht den Erzähler zum Dichter. „Liegt ja die Aufgabe des Dichters offenbar mehr in der Gestaltung der Fabel ....; sollte es sich auch treffen, daß er wirklich Geschehenes darstellt, so ist er darum doch nicht weniger Dichter, da unter dem wirklich Geschehenen doch Manches vorkommen kann, was der Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit gemäß ist, und dadurch, daß er es so darstellt, ist er ja der Dichter" (Aristote-

les: „Ueber die Poëtik", Cap. 9). — Und das Buch erfüllt auch, was den Charakter und die Gestaltung der Begebenheiten betrifft, die wesentlichen Erfordernisse und Bedingungen, die an das Drama gestellt werden. Zunächst ist hier die Einheit der Handlung streng bewahrt, die Begebenheiten sind einheitlich zusammengefügt, das Einzelne stellt sich als ein Theil des übersehbaren Ganzen dar. Alles, was hier berichtet wird, fördert die Schürzung oder Lösung des Knotens, die scheinbaren episodischen Vorgänge und Personen dienen allesammt der Haupthandlung, die einzelnen Theile, Kapitel oder Auftritte greifen in einander, stehen in innigem Zusammenhange; sie folgen nicht blos auf einander, sondern aus einander, sie sind organisch verbunden. Die einfache Erzählung des Gegebenen, die Wiedergabe des wirklich Geschehenen ohne die Hilfe des künstlerischen Schaffens, des dichterischen Gestaltens stellt sich nur selten als eine solche zu einem Ganzen sich zusammenschließende Vielheit dar. Und wie die Einheit der Handlung, so kommt hier auch in dem ganzen Entwickelungsgange der Handlung das Gesetz der Wahrscheinlichkeit oder Nothwendigkeit zur vollen Geltung. Es wird hier nicht blos berichtet, was geschehen ist, sondern was geschehen konnte. Es verläuft Alles natürlich und begreiflich. Es sind lauter wohlmotivirte Situationen, die hier uns gegeben werden. Die Handlungen entspringen klar aus den Verhältnissen und dem Charakter der Personen. Es ereignet sich hier (und dies wird durch unsere Betrachtung vollständig erhärtet werden) nichts Zufälliges, nichts „Vernunftwidriges" im dichterischen Sinne und nichts Unnatürliches. Mit so großer Aengstlichkeit wird hier der Gedanke an jedes übernatürliche Eingreifen ausgeschlossen, daß in dem ganzen Buche jede Bezeichnung, jede Andeutung eines göttlichen Wesens fehlt oder vermieden wird, selbst da, wo eine solche sehr nahe lag. (Kap. 4, 14: „Wenn du in solcher Zeit schweigst, so wird

Befreiung und Rettung den Juden auf eine andere Weise erstehen.“) Diesem Hauptcharakter unseres Stückes, wie auch weiter dem Wesen des Dramas entsprechend, erheben sich denn auch hier Personen und Handlungen über das Einzelne zu dem Allgemeinen, zum „Allgemeingültigen“. Die hier auftretenden Hauptpersonen, von denen die Handlungen ausgehen, treten uns nicht in der Zufälligkeit ihrer geschichtlichen Erscheinung entgegen, sie tragen vielmehr das Gepräge wesentlicher Richtungen im menschlichen Denken, Fühlen und Handeln an sich. Es sind typische Gestalten und Charaktere. Die Persönlichkeiten sind nur persisch costümirt; es sind solche, denen aus jeder Zeit gleichgeartete entgegengestellt werden können. Was haben wir in den vier Hauptpersonen vor uns? Einen verweichlichten, tyrannisch launenhaften, von jedem sinnlichen Eindrucke leicht bestimmbaren König. Ihm zur Seite der hochfahrende, junkerhafte, dabei hinterhaltige Minister, dem Menschen und Menschenleben, wo es die Erreichung seiner ehrgeizigen Pläne gilt, wenig bedeuten. Ihnen gegenüber steht der sittenstrenge, selbstlose, geradsinnige, die von ihm vertretenen allgemeinen Interessen unentwegt verfolgende, alle diplomatischen Winkelzüge verschmähende Mannescharakter, der seine Ergänzung wieder findet durch Diejenige, die inniges Gefühl und Treue mit Klugheit, Besonnenheit und Vorsicht in sich vereint.

Aber wir haben in diesem Stücke nicht blos, um wiederum mit Aristot. zu sprechen, eine „einfache“ zusammenhängende Handlung, in der eine Entwickelung oder ein Fortschritt von der Schürzung bis zur Lösung des Knotens stattfindet, sondern auch eine „verwickelte Handlung“, in welcher die Entwickelung durch eine Peripetie (Schicksalswendung) erfolgt, wodurch das Unheildrohende zum Heil umschlägt, oder umgekehrt das Glückversprechende zum Unglück. Auf diese Peripetie wollen wir besonders unser Augenmerk richten und zusehen, ob auch sie

in unserem Buche und zwar dem von uns gezeichneten Charakter desselben gemäß erfolgt. Die Peripetie oder Glücksveränderung wird hier vorbereitet mit dem ersten Erscheinen der Königin vor dem König, tritt ein nach dem ersten Feste der Königin (6. Cap.), worauf die Katastrophe bei dem zweiten Feste der Königin erfolgt. Aber gerade das, was diesen Zeitraum ausfüllt, was in ihm vorfällt, was sich in ihm abwickelt, gerade die Vorbereitung und der Fortschritt dessen, was wir die Peripetie nennen, scheint dem zu widersprechen, was wir von der Composition des Buches, von der Einheit, der innern Verknüpfung, der Klarheit und Wahrscheinlichkeit seiner Handlungen aussagten und aussagen mußten. Und nicht blos ein Widerspruch gegen den Charakter des Buches, sondern auch manche andere Schwierigkeiten und Unklarheiten treten uns hier entgegen, wenn man folgen will der herrschenden Auffassung dieses ganzen, die Lösung des Knotens umfassenden Theils, namentlich in Betreff des wichtigen Wendepunktes, der Glücksveränderung, die zwischen dem ersten und zweiten Feste der Königin eintritt; eine Auffassuag, die hier offenbar den Hauptcharakter des Buches ganz aus den Augen verliert. Durch unsere, aus einer strengen Analyse dieses Theils sich ergebende abweichende Auffassung hoffen wir die Wahrheit unserer Charakterisirung des Stückes ganz besonders klar hervortreten zu lassen und die Peripetie von allen inneren Widersprüchen zu befreien. —

Skizziren wir zunächst kurz den Gang der Ereigniffe nach seinen Hauptmomenten vom Beginne bis zu dem Punkte, der den Uebergang zur Lösung des Knotens bildet, um den Gesammteindruck uns zu vergegenwärtigen und um schon hier, an diesem einen Theile den klaren Verlauf und die Wahrscheinlichkeit oder Nothwendigkeit der Begebenheiten wahrnehmen zu lassen. —

Die Exposition führt uns sofort in das Leben und Treiben des Hofes ein, der fast der einzige Schauplatz für alle im Buche

uns vorgeführten Scenen ist. — Mit einem glänzenden Feste, auf welchem sich die ganze orientalische Pracht und Verschwendung entfaltet, wird das Stück eröffnet. Der König Ahasweros, der den Großen und den Völkern seines Reiches seine Größe und seinen Reichthum, alles Schöne und Kostbare, das in seinem Besitze ist, vorführen möchte, will auch durch die Schönheit seiner Gemahlin hier vor Allen glänzen. Aber der einer Weinlaune entspringenden und besonders für eine orientalische Frau starken Zumuthung, sich den Fürsten und dem versammelten Volke zu zeigen, mag die Königin nicht Folge leisten. Dieses im Angesichte fast des ganzen Landes gegebene Beispiel des Ungehorsams wird nach Beschluß der vom erzürnten Könige berufenen ersten Rathgeber mit Verstoßung der Königin bestraft. An ihre Stelle soll eine andere und selbstverständlich die schönste, die anmuthigste und würdigste im Lande treten. Als solche wird Esther, ein jüdisches, verwaistes Mädchen befunden, das im Hause des Oheims und Adoptivvaters Mordechai in der Residenz erzogen wurde, dessen Glauben und Abstammung unbekannt bleibt. Esther gewinnt die Herzen Aller und auch das des Königs. Er erwählt sie zur Gemahlin, erhebt sie zur Königin. Mit ihr tritt auch Mordechai, ohne sein Verhältniß zur Königin zu entdecken, auf den Schauplatz. Er hält sich im „Thore des Königs" oder in der königlichen Burg auf und bleibt durch einen besonders dazu bestimmten Hofbedienten mit Esther in Verbindung. Bei seinem Aufenthalte im „Thore des Königs" gelingt es ihm, eine Verschwörung zweier Hofbeamten gegen das Leben des Königs zu entdecken. Diese seine verdienstvolle That wird in die königliche Chronik eingezeichnet. Bald darauf tritt Haman, als der augenblicklich bevorzugteste Günstling des Königs, als höchster Staatsbeamte auf den Schauplatz. Er tritt mit dem durch königlichen Befehl unterstützten Anspruch auf, ihm die höchsten Ehrenbezeigungen zu erweisen. Alle Diener des Königs gewähren sie

ihm, Mordechai, der am Thore des Königs sitzt, verweigert sie ihm (über sein Motiv später). Darob erbittert, ergrimmt, sinnt Haman auf Rache, und da er die Abstammung Mordechais erfährt, genügt es ihm nicht, gegen ihn allein vorzugehen, sondern er will ihn in seinem ganzen Volke strafen. Aber er kämpft nicht mit offenem Visir, er tritt nicht als offener Ankläger auf, sondern bedient sich der Heimtücke und der brutalen Gewalt als Waffen. Das jüdische Volk stellt er dem König, ohne es ihm aber als jüdisches zu bezeichnen und ohne jede nähere Angabe, als eine in den verschiedenen Provinzen verbreitete, Herrscher und Reich gefährdende Volksklasse dar, die sich den königlichen Geboten widersetzt, uud erbittet die Erlaubniß, das Land von ihr zu befreien. Um den König zu dieser Erlaubniß geneigter zu machen, stellt er seiner Privatkasse eine hohe Summe Geldes zur Verfügung. Der König zeigt sich ganz willfährig, er überläßt es seinem treuen Diener, diese gefährliche Menschenklasse unschädlich zu machen und erweist ihm für seine Gesinnungen neue Gunstbezeigungen. — So mit unbeschränkter Vollmacht ausgestattet, erläßt Haman den Befehl, im Namen des Königs die Juden an einem bestimmten Tage sammt und sonders niederzumetzeln. In der Stadt Susa große Bestürzung, in der Burg Susa der König und Haman beim Trinkgelage. — Aber Mordechai erfährt Alles, was geschehen, hüllt sich in Sack und Asche und geht laut weinend, bitter klagend bis zum Thore des Königs, wo er Gelegenheit findet, die nichtsahnende Königin von Allem in Kenntniß zu setzen und sie aufzufordern, sofort vor dem Könige zu erscheinen und für das Leben ihres Volkes sich zu verwenden. Der Vorstellung Esthers, daß ein solches unaufgeforderte Erscheinen vor dem Könige mit Lebensgefahr für sie verbunden sei, setzt er von hoher sittlicher Entrüstung getragene Worte entgegen: wie kleinlich es sei, in solchen großen Momenten an sein eigenes Leben zu denken. Esther

verspricht nun, Alles, selbst mit Gefahr ihres Lebens, beim König zu versuchen, und nimmt damit das Rettungswerk in die Hand. — Aber dieses Rettungswerk geht nur langsam vor sich, wenigstens langsamer, als es nothwendig erscheint, und die Thätigkeit der Königin, sowie Alles, was dabei vorgeht oder vorfällt, giebt viel zu denken. Bis hierher nahm Alles, wie wir gesehen, einen klaren und natürlichen Verlauf, wenigstens trat uns nichts Unmögliches, nichts Unberechtigtes und nichts Unmotivirtes entgegen, nichts vor Allem, was den Charakteren und den Situationen des Stückes widerspricht. Anders scheint es jetzt zu werden, wo die Lösung des Knotens in Angriff genommen wird, von der Handlung an, welche die Glücksveränderung vorbereiten soll, bis fast zur Katastrophe. Hier muß der Zuschauer oder der Leser bald ein „Warum?", bald ein „Unmöglich!" ausrufen. Es tritt uns da nicht blos Unklares nnd Unmotivirtes, sondern geradezu Unberechtigtes und der ganzen Anlage des Stückes Widersprechendes entgegen. Sehen wir zu und versuchen wir in der Wiedergabe der Begebenheiten fortzufahren. —

Nach der Verabredung mit Mordechai und nach dessen strenger Forderung, von dem König die Abwendung des drohenden Unheils zu erbitten, wagt es Esther, vor dem König unaufgefordert zu erscheinen. Das Wagestück ist vollständig gelungen. Die Ueberschreitung der Hofgesetze bleibt nicht blos ungestraft, sondern der König nimmt die Gemahlin sogar besonders gnädig auf. In überschwenglichster Gunst ist er bereit, jeden ihrer Wünsche zu erfüllen, und wenn er auch „die Hälfte des Königreiches" beträfe. Und wie verwerthet Esther diese Gunst? Was verlangt sie da? Nun, daß der König und Haman bei ihr zu einem Gastmahle erscheinen mögen. Hier muß sich sofort ein „Warum?" und ein „Wozu?" aufdrängen. Warum diese Verzögerung der eigentlichen Bitte und wozu diese Einladung? Und damit nicht genug, beantwortet Esther das bei dem Mahle von

Neuem geäußerte gnädige Anerbieten des Königs, jeden ihrer Wünsche zu erfüllen, mit einer neuen Einladung des Königs und Hamans. Daß sie eine besondere, gute Absicht dabei hat, ist klar. Aber worin besteht sie [1]? Die wenigen uns bekannten Erklärungen dieses auffälligen Schrittes muß man als schwache Nothbehelfe bezeichnen [2]. Will die zögernde Esther sich erst in der Gunst des Königs befestigen? Wir sollten meinen, daß diese Gunst sich ihr in genügend hohem Maße schon bei ihrem ersten Erscheinen zugewendet hat. Wenigstens ist nicht einzusehen, wie eine solche auffallende Hinhaltung des Königs diese Gunst befördern könne. Und wozu die Einladung Hamans? Aber sie will vielleicht mit größerem Effect diesem die Anklage vor dem Könige ins Angesicht schleudern, und sie unterläßt dies nur deshalb bei dem *ersten* Feste, weil, wie einer der nüchternsten alten Erklärer (Ibn Esra) meint, sich noch nichts Außergewöhliches, wie *nach* dem ersten Feste, nichts Außerordentliches ereignet hatte, was auf eine höhere, eine göttliche Unterstützung ihres Werkes hindeuten konnte. — Nun, dazu hat doch Mordechai sicherlich nicht Esther so streng an ihre Pflicht gemahnt, sie zum Handeln aufgefordert, daß sie auf Wunder warte. — Doch haben wir es hier nur mit einer Unklarheit zu thun, die vielleicht mehr *uns*, als das Wesen des Buches trifft. Mit Noth ließe sich doch die eine, oder andere Erklärung annehmen. Wir könnten uns schließlich mit dem Vertrauen zu Esther beruhigen, die die Verhältnisse kennt, nach denen sie ihr Handeln einrichten

---

[1]) „Klug bringt sie nicht allsogleich ihre Klage vor", sagt Graetz, Geschichte der Juden II b, S. 34, in seiner Wiedergabe des Buches Esther, ohne jedoch anzugeben, worin die Klugheit ihres Verfahrens bestand.

[2]) Raschi verweist hier und bei einigen der folgenden Begebenheiten auf die, wohl als frei agadisch betrachteten und darum ganz unbeachtet gebliebenen Worte des Talmuds, denen wir später hier näher treten werden.

muß. Aber jede Beruhigung hört auf bei dem, was uns im Folgenden geboten wird. Für jeden nur einigermaßen kritischen Blick störend, weil dem ganzen Aufbau und Charakter des Stückes widersprechend und nicht blos unmotivirt, sondern zum Theil ganz unberechtigt muß uns das erscheinen, was uns im sechsten Capitel berichtet wird. – „In jener Nacht (die zwischen dem ersten und dem zweiten Gastmahle der Königin lag) floh der Schlaf den König. Er ließ sich das Buch der Erinnerungen, der Zeitereignisse bringen und sie wurden dem König vorgelesen, und es fand sich da geschrieben", welchen Dienst Mordechai durch die Entdeckung der gegen den König gerichteten Verschwörung, diesem erwiesen habe. Da er noch keine Belohnung dafür empfangen hatte, so läßt der König Haman (der, nach dem Feste der Königin über das unehrerbietige Verhalten Mordechais besonders aufgebracht, nunmehr dessen Hinrichtung beschlossen hatte und jetzt vom König die Erlaubniß dazu erbitten will) zu sich berufen und richtet an ihn die Frage, was dem Manne erwiesen werden solle, den der König besonders ehren möchte. In der Meinung, er selber, der Angesehenste im Staate, sei damit gemeint, gibt er die höchste Ehrenbezeigung an: das Anlegen des Königsgewandes, das Besteigen des königlichen Leibrosses unter Mithilfe eines angesehenen Fürsten des Reiches und die Proklamirung dieser Ehren durch den Marktplatz der Stadt. „Schnell nimm Kleid und Roß und verfahre so mit dem Juden Mordechai, wie Du eben gesprochen, laß es an nichts fehlen!" ruft ihm der König zu. Und Haman legt dem Mordechai das Gewand an, läßt ihn das Roß besteigen, und ruft vor ihm aus: Also geschehe dem Manne, den der König ehren will" und geht dann traurig und tief beschämt nach Hause. — So weit dieser Vorgang, der uns eine Schicksalswendung bringt. — Aber so viel hier berichtete Facta, so viel Auffälligkeiten, ja so viel Räthsel. — Zunächst das Erste, das diesen großen Umschlag zur Folge

hat — was ist's? Die Schlaflosigkeit des Königs. Ist dies nicht etwas, was der ganzen Anlage des Stückes widerspricht, was in diesen Gang der Begebenheiten, der sich durch seine Natürlichkeit und Wahrscheinlichkeit so hervorthut, der jeden Zufall, jedes widernatürliche oder übernatürliche Eingreifen meidet, in welchem sonst alles Vorfallende in den Verhältnissen und Personen begründet ist, ganz und gar nicht hineinpaßt? Soll und kann hier ein solcher Zufall, wie die Schlaflosigkeit, eine so große Rolle spielen, — wozu dann die ganze Anstrengung der betheiligten Personen, wozu der Königin weitere Thätigkeit? Die Schlaflosigkeit, der Zufall, oder sagen wir das Uebernatürliche, das vielleicht diese Schlaflosigkeit veranlaßt, haben so viel bewirkt, sie können Alles bewirken. — Fahren wir fort: „Der König läßt sich das Gedenkbuch vorlesen." Wozu? Um sich die Zeit zu vertreiben, wird geantwortet. Wir würden dies gelten lassen, obgleich es recht naive Verhältnisse voraussetzt. Es sind aber doch keine zeitvertreibende „שרדים ומשלים", keine für die nächtliche Lektüre geeigneten „Geschichten und Dichtungen", die hier zur Vorlesung kommen, sondern es ist ein ספר הזכרונות דברי הימים, „ein Buch der Erinnerungen der Zeitereignisse", also ein recht ernstes, in welchem gar wichtige Staatsereignisse, wie die hier hervorgehobene, verzeichnet sind. „Und es fand sich darin verzeichnet, was Mordechai dem König gethan" u. s. w. Wieder ein merkwürdiger Zufall, oder ein Wunder! Aus diesem jedenfalls sehr umfangreichen Buche tritt dem Vorleser gerade, und zwar just in diesem wichtigen Momente Mordechais That entgegen [1]). — Zeigt sich das Bisherige eigenthümlich und unmotivirt, so erscheint das Folgende, die Pointe dieser Zwischenvorfälle: die tiefe Demüthigung Hamans durch die be-

[1]) Der Talmud (Megillah 16 a) läßt denn auch hier verschiedene Engel mitwirken.

schämende Rolle, die ihm der König zuweist, unbegreiflich, ja unberechtigt, sowohl in historischer, als in psychologischer Beziehung. Kann und wird ein König, und wäre er noch so launenhaft, kann und darf ein Achaschweroschˇ den Mann, der die höchste Stellung im Staate einnimmt, den er in so seltener Weise bevorzugt, ohne Grund also behandeln? Ohne Grund. Was ist denn vorgefallen? Steht nicht Haman bei ihm noch in voller Gunst? Soll er nicht bald mit dem Könige beim Feste Esthers erscheinen? Mordechai soll belohnt, erhoben werden. Aber muß denn die Erhebung Mordechais nur durch die Erniedrigung Hamans erkauft werden? Aber man wird vielleicht sagen, Haman hat sich selber das Urtheil gesprochen, er ist selber in die Schlinge gegegangen. Aber wer hat ihm diese Schlinge vor die Füße gelegt? Doch der König. Warum ist er so versteckt gegen ihn? Warum spricht er zu ihm von einem Manne, den er besonders ehren will, ohne ihn zu nennen? Da lag es doch für Haman nahe, sich, den beim König geehrtesten darunter zu verstehen. Warum berath er sich nicht offen mit seinem ersten Minister über die dem Mordechai zu erweisenden Ehren? Und wenn man genauer zusieht, so geht ja Achaschweroschˇ über die Anweisungen Hamans hinaus. Dieser wollte nur, daß die Ehrenbezeigung durch die Hülfe „eines der Fürsten" geschehe; deren gab es ja genug in Susa (sieben sogar „die voran saßen beim König"), warum muß es nun nach der Bestimmung des Königs der Erste, Haman selber sein? —

So die einzelnen Momente in diesem Capitel. Und wie zeigt sich das Ganze, das hier zur Darstellung kommt? Nun, als vollständig überflüssig, das gar keinen Einfluß auf den weiteren Gang der Begebenheiten hat; als eine Episode, die weder die Katastrophe beschleunigt, noch die Entwickelung fördert, noch der Haupthandlung dient. Man denke sich diese Episode weg — und die Auflösung ist dieselbe. Wir haben hier

eine Peripetie, die weder für sich, noch im Zusammenhange mit dem Ganzen von irgend welcher Bedeutung ist, die die Katastrophe gar nicht befördert. Nach dieser aus einem Spiel des Zufalls hervorgegangenen Demüthigung kommt Haman, als wenn nichts vorgefallen wäre, in ehrenvoller Weise zum Feste der Königin, und dieser Demüthigung wird ja auch bei der Katastrophe gar keiner Erwähnung gethan, das Schicksal Hamans entscheidet sich da sofort durch die Königin nach der endlichen Aeußerung ihres Wunsches. —

Zu solchen Fragen und Ausstellungen veranlaßt die allgemein und allein herrschende Auffassung, die, wie wir schon sagten, den Charakter des Stückes namentlich bei diesem das tiefe Eindringen in denselben besonders erheischenden Theile des Buches außer Augen läßt, und ihn darum als einen für sich bestehenden, als eine reine vom Ganzen losgelöste Episode ansieht [1]). Schon die Formulirung der obigen Fragen und Einwürfe läßt die Richtung erkennen, nach welcher hin die Lösung aller Schwierigkeiten versucht werden muß. Sie schwinden alle, wenn man dem fein verschlungenen und doch nicht zu tief versteckten Faden nachgeht, der auch diesen Theil des Stückes mit dem Vorhergehenden verknüpft und in ursächlichen Zusammenhang bringt, der ihn zu einem integrirenden Theil der Entwickelung macht und uns auch zu den wahren Motiven der die Entwickelung vorbereitenden Esther führt. Wir erhalten dann eine Schicksalswendung, die dem Charakter des Stückes entspricht, die aus den Handlungen, der

---

[1]) Auch Graetz, der das. mit der ihm eigenen Feinheit der Zeichnung in wenigen Zügen das Ganze kennzeichnet und es eine Verkettung von natürlichen Begebenheiten nennt, sagt, bei dem eben behandelten Cap. in der Inhaltswiedergabe anlangend: „Der König leidet gerade in der Nacht an Schlaflosigkeit und diese führt die Entwickelung herbei. Um sich zu zerstreuen läßt er" u. s. w.

Nothwendigkeit, oder doch der Wahrscheinlichkeit gemäß, erfolgt. Dies möchten wir durch unsere Betrachtung erzielen. — Zuvor aber wollen wir einen tieferen Blick in das Getriebe des Ganzen thun, die Situationen und Personen näher kennen lernen und das Colorit des ganzen Schauplatzes aus Strichen und Zügen herstellen, die, nur leise und absichtslos hingeworfen, (der Erzähler mußte ja bei seinen Lesern die Kenntniß der Verhältnisse voraussetzen), leicht übersehen werden und auch übersehen wurden. Das Stück wird dann in eine Beleuchtung treten, unter der es an Reiz des Naiven etwas einbüßen, dafür aber, nicht zu seinem Schaden, an dem der Klarheit, Durchsichtigkeit und strengen Einheit der Handlung gewinnen wird. —

Der Schauplatz des Ganzen ist ein königlicher Hof und dazu ein orientalischer, in welchem nicht blos Ueppigkeit und Verschwendung herrscht, sondern in welchem Hofintriguen und Kabale heimisch, Pallastverschwörungen nichts Seltenes sind, in welchem eine gutorganisirte Camarilla ihre geheimen Künste treibt, wo Steigen und Fallen, Erhebung und Erniedrigung leicht auf einander folgen und fast an der Tagesordnung sind. Unser Buch selber gibt uns schon ein kleines Bild von diesen Zuständen. Glänzende, Monate lang währende Feste werden gegeben. Eine Königin wird verstoßen, eine andere eingesetzt. Zwei Hofbeamte verschwören sich gegen das Leben des Königs. Ein Mann wird zur höchsten Würde erhoben, dann gestürzt, beseitigt und sein Gegner tritt an seine Stelle. Aus diesen Verhältnissen bildet sich gleichsam der Charakter des verweichlichten, mißtrauischen und launenhaften Königs, der oder dessen Gunst ja zum großen Theile die Zielscheibe für das Intriguenspiel am Hofe abgiebt. In dieses Hofgetriebe hinein tritt nun Mordechai, jener strenge, g a n z e, offene Charakter. Er wohnte schon früher in der Nähe des Pallastes, in der B u r g Susa (n i c h t in der S t a d t Susa) ohne als Jude gekannt zu sein

und findet, wie er es später beweist, seine Lebensaufgabe in der Vertheidigung seiner verbannten Brüder, seines Volkes. Er gibt zu, daß sich seine Mündel am persischen Hofe um die höchste Würde bewirbt und veranlaßt sie, um desto erfolgreicher für sein Volk wirken zu können, ihre Abstammung, ihren Glauben geheim zu halten. Er tritt nun mit der Erhebung Esthers mitten in das von uns geschilderte Hofgetriebe hinein nnd zwar nicht als Privatmann, sondern als Beamter des Königs, eine mehr oder minder wichtige Hofstelle bekleidend. Diese Thatsache, die für uns, schon nach dem ganzen Eindrucke, den der Gang der Handlungen macht, unerschütterlich fest steht, wird noch durch eine so große Zahl von Beweisen erhärtet, daß es uns unerfindlich ist, wie sie bisher, soweit wir wissen, übersehen werden konnte, — „Und Mordechai weilt im Thore des Königs". Im Thore des Königs aber halten sich eben die Diener des Königs auf. Ausdrücklich wird dies (Cap. 3, 2) gesagt: „Und alle Diener des Königs, die im Thore des Königs waren, (oder sind) bückten sich vor Haman, Mordechai that es nicht". Hier wird auch offenbar Mordechai zu den Dienern des Königs gezählt. Später in Trauerkleidern erscheinend, kommt er nur bis zum Thore des Königs, „denn in das Thor durfte man nicht so treten". Im Thore, oder in der königlichen Burg darf man eben nicht beliebig und in jedem Aufzuge erscheinen. Als Hofbeamter, wenn auch nicht selber in unmittelbarer Nähe des Königs, und wenn auch seine Stellung ihm noch nicht den Zutritt zu ihm gewährt, hat er doch auch seine weitgehenden Verbindungen, die allein so manches von ihm Ausgesagte erst erklärlich machen. „Und Mordechai ist im Thore des Königs, da verschworen sich zwei Hofbediente" und er entdeckt diese, doch sicherlich sehr geheim betriebene Verschwörung. Vermöchte er dies als ein Privatmann? Und weiter. „Und Mordechai wußte Alles,

was geschehen" (Cap. 4, 1), alles, was gegen seine Brüder beschlossen wurde und zwar nicht durch die Hülfe der Königin etwa, denn sie wird ja durch seine Benachrichtigung überrascht. Er kennt alle Einzelnheiten dieses Complots (das. 7 ff.), er weiß der Königin selbst von dem unsaubern Handelsgeschäft zu berichten, das sich doch sicherlich nur im Geheimcabinet Sr. Majestät abgewickelt hat. — Nur wenn wir ihn uns in der Eigenschaft als Diener des Königs, in einer nicht unbedeutenden Stellung denken, können wir auch begreifen, warum Haman mit ihm, von dem er offen verletzt wird, so viel Umstände macht und nur versteckt und auf Umwegen ihm erst beizukommen sucht. Warum vertreibt er ihn wenigstens nicht vom Thore des Königs, wo er ihm jedesmal so viel Aergerniß bereitet? Erst da, wo ihm das Verhalten Mordechais zu arg wird, wo er, vom Feste der Königin kommend, sich durch die neue Gunst, deren er sich so rühmt, besonders stark fühlt, beruft er Frau und Freunde, klagt ihnen, wie all sein Ruhm und Glück durch diesen Juden Mordechai verleidet wird. Auf ihren Rath wagt er sich nun an ihn heran, beschließt er seine Hinrichtung, für die er besonders die königliche Erlaubniß nachsuchen will. Hätte Mordechai nichts Besonderes aufzuweisen, stände er nicht unter königlichem Schutze, wozu die besondere königliche Erlaubniß und wozu diese besondere Hinrichtung? Mußte nicht Mordechai als Jude, als den ihn Haman ja nun kennt, das Schicksal seiner zur Niedermetzelung verurtheilten Brüder theilen? — Mordechai nimmt also eine eximirte Stellung ein und hat seine Verbindungen und seinen Anhang. Daß er den Willen und wohl auch die Aussicht hat, sich zu immer höhern Rangstufen, bis zur Nähe des Königs emporzuarbeiten, wo er besonders kräftig seinen Einfluß für sein Volk geltend machen konnte, darf wohl mit Fug angenommen werden. Er ist wenigstens auf gutem Wege dazu. Er hat dem Könige einen wichtigen Dienst geleistet, der

ihm unvergessen bleibt. Da tritt nun Haman auf, da tritt ihm in seiner einflußreichsten Stellung dazwischen dieser hochfahrende, auf seinen Reichthum pochende Mann, der auch noch, wie er es später beweist, ein Feind der Juden ist. Kann der Charakter, können die Antecedentien eines solchen Mannes, der zu einer solchen Stellung gelangt, ganz unbekannt sein? Sicherlich nicht den angesehenen Residenzbewohnern, besonders nicht den Hofbeamten und vor Allem nicht dem Mordechai. Er kennt wohl besonders die Gesinnungen Hamans gegen sein Volk. Er sieht in ihm den gefährlichen Gegner seiner Brüder und auch seinen eigenen, aber von ihm verachteten Nebenbuhler. Seinem offenen, rückhaltslosen Charakter gemäß tritt er diesem Manne offen entgegen; er verweigert ihm die geforderte Ehrenbezeigung. Nicht der Form der verlangten Ehrerbietung, sondern dem Manne, der sie verlangt, gilt die Weigerung[1]). Er zeigt ihm seine Verachtung, oder er kann es nicht über sich bringen, diesem Manne seine Achtung kundzugeben. Er nimmt es mit ihm auf. Der Conflict ist nun ein ausgesprochener, ein offener, zumal nachdem Mordechai sich den über seine Auflehnung wundernden Dienern des Königs als Jude genannt, und diese, „um doch zu sehen, ob Mordechai seine Sache durchsetzen werde", es dem Haman hinterbracht hatten. Die Diener und Haman, der Judenfeind, wissen nun, wem die Feindschaft Mordechais gilt. So stehen sie einander gegenüber, Haman mit seinem großen Einflusse zumal nach oben und Mordechai mit seinem Anhange, mit

[1]) Wir begreifen nicht, wie man — und dies geschieht allgemein — in der Form dieser Ehrerbietung, dieser in jenen Ländern und in deren Höfen den Höhern gegenüber gar nicht seltenen Proskynesis den Grund für die Weigerung Mordechais finden kann. Wird er sie z. B. später als erster Minister dem König gegenüber verweigert haben? Wer möchte dies behaupten?

seiner Partei (wie sich später noch zeigen wird). Es sind eben zwei Seelen, zwei Richtungen in diesem Hofstaate. Daß Ham. in Mordechai keinen bedeutungslosen Gegner sieht, beweist schon das große Gewicht, das er auf dessen Verweigerung der ihm zu zollenden Ehrerbietung legt. Wie jener aber, seinem Charakter entsprechend, dem Ham. offen entgegentritt, so kämpft dieser, treu dem seinigen, mit geschlossenem Visir und auf Schleichwegen. Durch ganz unbestimmt gehaltene Anklagen (er wagt es nicht, die Juden zu nennen) bewirkt er bei dem König, jenen Erlaß gegen die Juden. Mordechai erfährt Alles bis ins Einzelnste, wie wir gesehen, und verlangt, wiederum seinem geradeaus auf das Ziel losgehenden Wesen gemäß, daß die Königin allen Hemmnissen und Fährlichkeiten trotzend, ohne alle Vorbereitung und ohne alle Vorarbeit durch ihr sofortiges Dazwischentreten den bereits gegebenen verderblichen Erlaß unwirksam mache. Diesem heftigen, über das Ziel leicht hinausschießenden Wesen tritt Esther mit ihrem klugen und vorsichtigen entgegen. Für ihre Person will sie schon, dem Drängen Mordechais nachgebend, das Leben wagen, aber für die große von ihr zu verfechtende Sache, für das Leben ihres Volkes muß sie bedächtiger und sicherer zu Werke gehen. Sie sieht ein, daß sie nicht, wie Mord. meint, den Knoten durchhauen kann, sondern daß sie ihn lösen muß. Und es fällt auch nicht schwer, sich in ihren Ideengang zu versetzen. Läßt sich wohl annehmen, daß der König dasjenige, was er selber auf die Vorstellung seines höchsten Günstlings fest beschlossen und zum Gesetz schon hat werden lassen, auf ein Wort der Königin ohne Weiteres null und nichtig machen werde? Noch steht ja Haman in der höchsten Gunst des Königs. Gelänge es, erst das Herz des Königs gegen den Urheber dieses verderblichen Planes einzunehmen, und das Interesse für diesen Plan würde anfhören. Er hat Haman so groß gemacht. Es müßte eben versucht werden, dem unter den Verhältnissen dieses

Hofes zum Mißtrauen leicht geneigten Könige zu zeigen, wie gefährlich eine solche Größe unter Umständen werden könne. Mit dem Mißtrauen gegen den Urheber würde jede Prüfung seines Werkes, ob es dem König früher noch so verdienstlich erschienen, zurücktreten. Mit der Person würde leicht die Sache fallen. Während so nach dieser Seite hin gegen Haman gewirkt würde — eine Aufgabe, die Esther sich selber zuweist — müßten die Anhänger Mordechais auf dem Posten stehen, um im geeigneten Momente für diesen thätig zu sein. Das Verdienst, das er dem König geleistet, würde ja diese Thätigkeit erleichtern. Ja, ist nur die Gegnerschaft Mordechais gegen Haman dem König bekannt, dann würde ja die Ungunst gegen diesen zur Gunst für jenen werden. — Wenigstens muß Alles versucht werden, ehe man mit dem Höchsten, dem eigentlichen Wunsche hervortritt. — Esther geht nun an ihr Werk. — Der König bietet ihr gnädig die Erfüllung jedes Wunsches an — und sie hat nichts Höheres zu wünschen, als Haman bei sich zu sehen. Ist schon dies geeignet, ihn stutzig zu machen, so muß er geradezu bedenklich, ja mißtrauisch werden, da sie auf seine neue Frage bei dem Mahle: „Was dein Begehren, es soll dir gewährt, was dein Wunsch, er soll dir erfüllt werden", wiederum nichts besseres für jetzt zu erbitten hat, als Haman bei sich zu sehen und diesen Wunsch mit den Worten einleitet: „Mein Begehr und mein Wunsch ist, wenn ich Gunst gefunden in den Augen des Königs, wenn es dem König gefällt". Wie, die königliche Gemahlin weiß die Kundgebung der besondern Zuneigung des Königs, des Gemahls, den sie seit dreißig Tagen nicht gesehen, wieder nicht anders zu verwerthen als durch eine Kundgebung ihrer besonderen Gunst für Haman? Was bedeutet diese Bevorzugung? Hat er diesen Haman doch vielleicht zu hoch kommen, ihn so mächtig werden lassen, daß er selbst dorthin seine Macht und

seinen Einfluß ausdehnt, wo er, der König, vor Allem der Erste, der Bevorzugteste sein soll? Oder (wir sind an dem Hofe, wo solche argwöhnischen Gedanken nicht selten gerechtfertigt sind) ist gar ein Complott im Spiele und vielleicht ein solches, welches sein Herz, das Herz des Gatten treffen müßte? Der Fragen und Bedenklichkeiten sind genug da, um ihn mißtrauisch zu machen, ihn zu beunruhigen und ihm in dieser Nacht, die auf die zweite besonders so auffällige Einladung folgt, den Schlaf zu rauben. Diese Gedanken und Bedenken, die in der schlaflosen Nacht durch sein Inneres gehen, gestalten sich am Morgen, am Tage darauf [1]) — wenn sie nicht überhaupt der Umgebung gegenüber laut werden — zu einem Befehle, dessen Ursprung und eigentliche Bedeutung die in die Sache eingeweihte, auf eine Aeußerung des Königs wartende Umgebung wohl erräth. Er geht aus den weiteren Gedanken und Erwägungen hervor, die sich an das Mißtrauen knüpfen, welches im König gegen den Mann erwacht ist, den er für den Treuesten halten mußte: Gibt es keinen im Staate oder in seiner Umgebung, auf den er fester bauen könne, der sich ihm wirklich treu erwiesen? keinen, der diesem Haman, wenn nöthig, entgegengestellt werden könnte? Darüber muß das Buch Aufschluß geben, in welchem verzeichnet sind alle um König und Reich erworbenen Verdienste. Aus diesem Buche soll ihm, natürlich das Wichtigste, vorgelesen werden. Diesen Befehl giebt er. Hier nun ist denjenigen, welche aufgeboten sind, — wenn wir

[1]) Alle folgenden mit derselben, erzählenden, Form eingeleiteten Handlungen und Befehle: das Erscheinen Hamans, um die Erlaubniß vom König nachzusuchen; seine Berufung zum Könige; der an ihn ergehende Befehl; die Auszeichnung Mordechais u. s. w. können ja unmöglich in der Nacht, sondern müssen am andern Tage erfolgt sein; warum nicht auch der Befehl zur Vorlesung und seine Ausführung? Die Stelle ist zu übersetzen: „In jener Nacht war der Schlaf des Königs gestört gewesen, darum sprach er (am folgenden, wichtigen Tage), daß man bringe" u. s. w., wie man es ja von V. 4 an übersetzen muß.

so sagen dürfen — hinter den Coulissen zu arbeiten, Gelegenheit zur Thätigkeit gegeben. Ein Charbonah, der später bei der Katastrophe so geschickt, wenn auch etwas dreist *für* Mordechai und *gegen* Haman eingreift und Aehnliche werden diesen vorbereiteten und theilweise erwarteten Moment nicht unbenutzt gelassen haben. Der zum Vorlesen Bestimmte liest aus dem umfangreichen Buche die *Mordechai* betreffende Stelle vor, zu der er, wie wohl angenommen werden darf, Näheres über diesen Mann mittheilt. Das Ganze bedeutet ja etwa so viel wie: der König wünscht, daß man ihm aus der Chronik über etwaige verdienstvolle Männer Vortrag halte und ihm wird über *Mordechai* und sein Verdienst Vortrag gehalten. Besonders die gegnerische Stellung Mordechais dem Haman gegenüber möchte jetzt dem König — wenn sie, die so offenkundige ihm nicht schon früher bekannt war — mitgetheilt worden sein. Man darf ja nicht übersehen, wie im jetzigen Stadium des Stückes, bei dem Herannahen der Katastrophe, die Handlungen, die ihr zueilen, mit besonderer, dramatischer Lebendigkeit einander drängen, wie da nur das Wichtigste, die Hauptmomente hervortreten, während alles Andere, Selbstverständliche ergänzt, oder zwischen den Zeilen gelesen werden muß. So spricht der König hier zu Haman — um nur *ein* Beispiel anzuführen — von „Mordechai dem *Juden*" u. s. w., als solcher hat sich dieser aber nur den Dienern des Königs zu erkennen gegeben; es muß also auch dieses von einem der Diener, wohl bei Erwähnung Mordechais dem Könige mitgetheilt worden sein. Also *Mordechai*, durch welchen Haman sich in seiner Ehre gekränkt fühlt, sein *Gegner* ist's, der sich hervorgethan, der eine Belohnung verdient. Sie soll ihm und zwar, zum Aerger Hamans, in *hervorragendem* Maße werden. Der König will sich darüber mit einem der Fürsten berathen. Und siehe, der verletzte Ehrgeiz, die Rachsucht treibt Haman selber in die Nähe des Königs; er ist im Hofe, um die

Beseitigung seines Todfeindes zu erwirken, noch heute, damit er, nach dem Ausspruche von Frau und Freunden frohen und freien Herzens zum Feste der Königin erscheinen könne. „Er komme!“ ruft der König. Da ist ja eine vortreffliche Gelegenheit, ganz besonders den stillen Groll gegen Haman auszulassen. Er soll selber die Auszeichnung Mordechais bestimmen. Aber damit sie eine recht hohe werde, darf natürlich Haman nicht wissen, daß sie seinem Feinde gelte. Der König legt ihm die Schlinge und Haman verwickelt sich darin mit seiner ganzen ihn kennzeichnenden und durch die Bevorzugung der Königin noch genährten Eitelkeit. Es genügt ihm nicht, eine überaus seltene Ehrenbezeigung an sich, sie soll auch noch durch einen der Fürsten erfolgen. Nun, Haman selber soll dieser Fürst sein, bestimmt der König, dem hier so die Gelegenheit von Ham. selber in die Hand gespielt wird, in Einem den Gegner auszuzeichnen und ihn zu beugen. Vom König wird dem Haman so eine Demüthigung bereitet, die dieser nicht als eine bewußte ansehen kann, die er sich scheinbar selber zudictirt hat, durch welche der König, um einen vulgären Ausdruck zu gebrauchen, sein Müthchen gekühlt, die aber keine officielle ist und als solche auch nicht gelten soll; Hamans Stellung bleibt vorläufig nach außen hin dieselbe, noch liegt nichts Faßbares gegen ihn vor; wenn auch beim König selber seine Stellung arg ins Schwanken gerathen ist; zu seinem wirklichen Sturze bedarf es einer, wenn auch noch so schwachen, Anklage; kommt erst diese, dann ist es um ihn geschehen. Zündstoff genug ist in dem König angesammelt; ein Funke bringt ihn in Flammen. Diesen Funken hält die Königin bereit. Jetzt ist das Werk reif, die Zeit zum offenen Vorgehen gegen den Feind ist da; die getroffenen Vorbereitungen sind gelungen, haben sich bewährt. — Haman sitzt zum zweiten Male beim Feste der Königin, der König fordert zum dritten Male Esther zur Aeußerung eines Wunsches heraus.

Sie bittet um ihr Leben und das ihres Volkes, sie bringt schwere Anklagen vor, sie und ihr Volk seien „zum Schaden des Königs verkauft“ worden; und auf die Frage des Königs, wer solches gewagt, weist sie mit scharfen von der Empörung eingegebenen Ausdrücken auf Haman. Dies genügt dem König. Also doch ein Complott! Er mag nichts weiteres hören. Die blinde Wuth läßt ihn gar nicht zu einer nähern Erkundigung nach diesen so gefährlichen Plänen kommen, die er ja selber gebilligt und auszuführen gestattet, und bei denen er, wenn ein „Verkauf“ statttgefunden hat, doch eine beschämende Rolle gespielt. Die Aufregung treibt ihn hinaus aus dem Festsaal. Haman, der, so stark in geheimen Anschlägen, aber der offenen Anklage gegenüber so wenig Stand haltend, mit Recht für sein Leben fürchtet, fällt vor der auf dem Divan sitzenden Königin hin (מִטָּה ist hier der gewöhnliche Polstersitz des Orients) um Gnade für sein Leben zu erbitten. Diesen unter den obwaltenden Umständen so natürlichen Vorgang bemerkt der König bei seiner Rückkunft aus dem Garten. Sein Sinn ist von Groll befangen, sein Auge von Mißtrauen noch getrübt, und er sieht hier ein neues gefährliches Unterfangen Hamans; und daß sein Mißtrauen nicht ganz frei von Eifersucht war, beweist er durch den Ausruf: „Willst du gar bei mir im Hause die Königin bezwingen“ [1])? Und siehe, ungerufen, ungefragt, aller Etiquette trotzend, wie auf diesen kritischen Moment nur wartend, um ihn schnell zu verwerthen, erscheint Charbonah und giebt dem Zornausbruch des Königs eine bestimmte Richtung durch die Anzeige: „Auch steht der von Haman für Mordechai, der für den König eingetreten ist, verfertigte Galgen im Hause Hamans, fünfzig Ellen hoch“ [2]). Damit ist Hamans Schicksal

[1]) לכבוש bedeutet in dieser Verbindung: Gewalt anthun, ein unsittliches Attentat begehen.

[2]) Wahrscheinlich im Hinblicke auf diese genaue Angabe der Galgen-

beschlossen, seine Hinrichtung wird befohlen und sofort vollstreckt. — Die Katastrophe ist vollendet. Daß dann Mordechai, der Gegner Hamans, an dessen Stelle tritt, ist selbstverständlich. —

So erfolgt Alles hier klar und motivirt, auch die Peripetie ergiebt sich dem Charakter des Buches gemäß mit Nothwendigkeit oder doch Wahrscheinlichkeit aus dem Vorangehenden und bereitet vor und befördert die Katastrophe. — Aber in dem so klaren und natürlichen Verlaufe seiner Begebenheiten offenbaret darum doch das Buch ein übernatürliches Walten, einen „Geist des Heiligen", durch den die Gerechtigkeit siegt und der Ungerechtigkeit „Maß gegen Maß" vergolten wird, durch den die Anstrengungen des menschlichen Geistes für die Vertheidigung der Unterdrückten mit so überraschendem Erfolge gekrönt werden [1]). —

---

höhe, was auf eine Vertrautheit mit dieser Sache schließen läßt, meint der Talmud (Megillah 16 a): אף חרבונה רשע באותה עצה היה, כיון שראה שלא נתקיימה . . מיד ברח. „Auch Charbonah war an dem Plane (Hamans) betheiligt; als er ihn aber zusammenstürzen sah, wandte er sich von ihm ab". (Nach dem Talm. Hieros. III, 4 soll am Purim-Feste seiner freundlich gedacht werden גם חרבונה זכור לטוב). Daß Charbonah es nicht, oder nicht mehr mit den Plänen Hamans, sondern mit Mordechai hält, ist aus seinem Auftreten klar, aber ebenso klar dürfte es nach unserer Darstellung sein, daß er, wie andere Hofbeamte, in den Plan Esthers eingeweiht und an ihm betheiligt ist. —

[1]) Den von uns entwickelten Gedanken, soweit er den Uebergang zur Peripetie, den Anfang des sechsten Capitels betrifft, finden wir in den bereits angedeuteten Worten der talmudischen Rabbinen, die hier besonders ihren fein kritischen Sinn bekunden, theilweise zum Ausdrucke gebracht. Im Talmud Babli (Megillah 15 b) heißt es: בלילה ההוא נדדה שנת המלך. אמר ר' תנחום נדדה שנת מלכו של עולם . . . . רבא אמר: שנת המלך אחשורוש ממש. נפלה ליה מלתא בדעתיה. אמר מאי דקמן דחמינתיה אסתר להמן, דלמא עצה קא שקלו עילויה דההוא גברא למקטליה . . . אי הכי לא הוי גברא דרחים לי דהוה מודע לי, הדר אמר: דלמא איכא איניש דעבד כי טיבותא ולא פרעתיה, משום הכי מימנעי אינשי ולא מגלו לי, מיד ויאמר להביא את ספר הזכרונות דברי הימים. Zu deutsch: „In dieser Nacht war gestört der Schlaf des Königs." R. Tanchum sagt: „Der Schlaf des Weltenkönigs, der Weltregierung." Raba aber meint: nur der Schlaf des Königs Achasweros. Es ging ihm etwas durch die Gedanken, er sprach: was bedeutet dies, daß Esther den Haman zum Feste geladen? Sollten

Karäiſche Studien.

Neue Folge.

Von Dr. Frankl.

(Fortſetzung.)

A. Habaßi's Leben und ſchriftſtelleriſche Thätigkeit.

So tiefberechtigt an ſich auch die Unterſcheidung und Gegenüberſtellung vom König und Kärrner in der Literaturgeſchichte ſein mag: derjenige Literarhiſtoriker würde ſeine Aufgabe verkennen und verfehlen, der ſo vornehm ſein wollte, nur immer die Könige zum Vorwurf ſeiner Studien machen zu wollen. Auf einen König kommen Tauſende Kärrner. Tauſende müſſen das Material herbeiführen, müſſen Handlangerdienſte verrichten, daß ein Geiſtesfürſt ſeinen ſtolzen Bau ausführe. Solcher Für-

---

ſie einen Plan gegen mein Leben ſchmieden? Und weiter: So giebt es Keinen, der mir zugethan iſt? Doch, meinte er dann, es mag Jemanden geben, der mir Gutes erwieſen, den ich aber nicht belohnt habe, deshalb halten ſich die Leute von mir zurück und entdecken mir nichts mehr" und er befahl dann das Gedenkbuch der Chronik zu bringen." —

Man ſieht, wie auch die Rabbinen die in den Gang der Handlungen, in das Weſen des Buches wenig hineinpaſſende Schlafloſigkeit des Königs auf den erſten Blick ſtörte, ſo daß R. Tanchum geneigt iſt, ähnlich der allgemeinen Auffaſſung, ein übernatürliches Eingreifen hier zu finden. Denn ſein kühn klingender Ausſpruch bedeutet wohl nichts anderes als: die Weltregiernng, die Vorſehung wollte nicht mehr ruhig den Begebenheiten zuſehen, d. h. ſie dem natürlichen Gange überlaſſen, ſondern griff, damit endlich die Gerechtigkeit ſiege, ein, indem ſie den Schlaf des Königs ſtörte, der dann, um ſich zu zerſtreuen, die Chronik ſich vorleſen ließ u. ſ. w. „Nein!" meint Raba, die Schlafloſigkeit des Königs iſt genügend durch Eſthers Verhalten motivirt, iſt natürlich. —

ſten, welche mit feſtem, ſicherem Plane und aus eigener Machtvollkommenheit über die Kräfte der Tauſende Vorarbeiter verfügen, zählt die Literaturgeſchichte wohl nicht allzu viele. Auch ein Duodez-Fürſtenthum im Reiche des Geiſtes iſt ſchon eine anſehnliche Gottesgnade. Innerhalb des Karäerthums, als eines kleinen, engbegränzten und beſchränkten Gebietes geiſtiger Schöpfung kann Niemand das Schalten eines hochragenden, mächtig gebietenden Geiſteskönigs vermuthet haben. Wiederholung, unſelbſtſtändige Wiederholung, Nachſprechen deſſen, was die tonangebenden Aelteren einmal ausgeſprochen, bleibt das Wahrzeichen des Karäismus. Seine Kärrner führen nicht Bauſteine und ſonſtiges Material zu einem bevorſtehenden Bau zuſammen, ſondern von den unausgeführt gebliebenen Trümmern eines Religionsgebäudes führen ſie das Material davon, um ſich, je nach ihrer Begabung und ihrer Fähigkeit im Geſtalten ihr Syſtem zu zimmern. Ein Kärrner aber von außerordentlichem Fleiß und Eifer war Jehuda Hadaßi, und er belud ſich mit der ganzen Fülle literariſchen Materials, wie es die karäiſchen Meiſter vor ihm in vier Jahrhunderten aufgeſpeichert hatten. Aber er beherrſcht nicht den reichen Stoff, er verſteht das Formen nicht. Den Stoff hat er mehr geſchichtet, als geſichtet. Doch darüber mag erſt ſpäter eingehender geredet werden. Als ein Handlanger karäiſcher Literatur nimmt Jehuda Hadaßi einen erſten Rang ein, und verdient er eine eingehende Würdigung.

Von ſeinem Leben wiſſen wir nicht viel Zuverläſſiges. Hadaßi, der Sohn Elia's oder Elijahu's [1]), iſt der Schüler ſeines älteren Bruders Nathan [2]). Das Werk, dem er ſeinen Ruf verdankt, den אשכל הכפר, ſchrieb er im Jahre 1148 in ſeinem

---

[1]) In ſeinen Akroſtichen lautet des Vaters Name bald אליה, bald אליהו.

[2]) אשחי"ב Alph. 168, Buchſt. ע": ומורי ואחי רבי נתן ידחכהו אל.

damaligen Aufenthaltsorte Conſtantinopel [1]). Vorangegangen war dieſem Werke eine maſſorethiſch-lexikaliſche Schrift [2]), die er dreimal citirt. Damit iſt Alles erſchöpft, was wir Verbürgtes über Hadaßi's Leben und Wirken wiſſen; denn dieſes Wenige bezeugt er ſelbſt. Alles Weitere iſt entweder Vermuthung oder Erdichtung. Wenn Fürſt in der keck beſtimmten Weiſe, welche ſeine Geſchichte des Karäerthums ſo ſehr in malam partem auszeichnet, ohneweiters „Jehuda Hadaßi ſeinem Vater im letzten Viertel des 11. Jahrhunderts zu Jeruſalem geboren werden", wenn er ihn „dieſe ſeine Vaterſtadt wegen deren traurigen Kataſtrophe, deren Erſtürmung im Jahre 1099 verlaſſen" läßt [3]), ſo hat dieſe Vermuthung zwar viel mehr Berechtigung, als Vieles, was Fürſt noch beſtimmter vorträgt; aber ſie bleibt doch nur eine Vermuthung, die auf einer falſchen Deutung des Epitheton האבל, das dem Jehuda Hadaßi zumeiſt beigelegt wird, beruht [4]). Ich maaße mir keine Entſcheidung darüber an, was האבל [5]) bedeute, oder warum Hadaßi dieſen Beinamen mehr,

---

[1]) Das Datum iſt erſichtlich aus Alph. 34 Buchſt. כ" und Alph. 127 Buchſt. ע". Wohnort פה בארץ יון Alph. 34 a. a. O., näher beſtimmt Conſtantinopel aus Alph. 61 Buchſt. ה".

[2]) ספר תרין בתרין תוספת על שמונים וזגות של בן אשר ריי"ח Alph. 163 Buchſt. ל", Alph. 168 Buchſt. ס", Alph. 173 Buchſt. נ", fol. 70 a.

[3]) II. S. 211. Wer die die Intercalation behandelnden Partieen des אשה"כ aufmerkſam lieſt, gewinnt den Eindruck, daß Hadaßi niemals in Paläſtina eine längere Zeit gelebt haben könne. Vgl. beſonders Alph. 198 Buchſt. ו": כי כן נודע לנו מהכאים מארץ ירושתך.

[4]) A. a. O. 4. Abſchnitt Anm. 670.

[5]) Ob und in wie fern dieſe karäiſchen „Trauernden um Zion" mit den fabelhaften אבלי ציון ואבלי ירושלם, die noch näher erklärt werden als לובשים בגדים שחורים והם יושבים במערות או בבתים גרועים ומתענין כל ימי חייהם חוץ מן השבתות ויומים טובים ומבקשים תמיד רחמים לפני השם על גלות ישראל וגו' in der Schilderung der ſüdarabiſchen freien Juden bei Benjamin v. Tudela (מסעות ed. Aſher p. 70 u. 71), und von denen eine Kunde auch den deutſchen Juden inſinuirt wird (ibid. p 111), zuſammenhängen, bedarf noch der Unterſuchung, wobei noch manche anderweitige Berührungen zwiſchen Hadaßi und Benjamin in Betracht zu ziehen ſein werden.

denn ein Anderer, führt; aber soviel ist mir klar, daß diese Trauer Nichts mit den Kreuzzügen, und Nichts mit der Erstürmung Jerusalems in Hadaßi's Zeit zu thun habe, sondern lediglich dem Exile gilt. Daß nach Hadaßi's eigener Meinung man auch vordem in Jerusalem selbst ein אבל κατ' ἐξοχήν sein konnte, geht aus אשה"כ Alph. 187 Buchst. כ" hervor, wo es heißt: וכבה שאול נשאל לפני אבלי משכילי נ"ע בירושלים, worunter vermuthlich R. Jeschua b. Jehuda gemeint ist. Und daß Hadaßi ob seiner schweren Trauer über die exilischen Zustände und die Oede des Heiligthums den Beinamen האבל verdiente und sich selbst sogar beilegen durfte, wird Jeder bezeugen, der seine Auseinandersetzung über die Fasten (Alphbb. 243 u. ff.) liest, von denen wir hier besonders nur wenige Stellen herausheben:

ואחר שהם אשר ראו קצת בנינו היו בוכים ומקוננים בעד הבית הראשון, כאשר ביארנו לפניך: "לאחת כמה וכמה אנו שאנחנו נבזים ונשפלים, ושוממות כלל בית ה' ועירו וארמון המלך וכל בתיו בעינינו אנחנו רואים שהם שוממים ומחוללים, ראוי לנו שנתאבל ונקונן ונספוד ונבכה ונאנח ונצום כאבלי ירושלם עירך (Alph. 244, Buchst. כ" und ל").

"פאת החכמה מחייבת לנו שנקונן ונתאבל ונצום יותר בימי השמחה והקרבן וחשיר שנאספו מבינינו ממה שנצום בשאר ימי חול שבועותיך (ibid. Buchst. פ").

ועלינו להתאבל ולקונן בגלות כל ימינו ויותר על ימי השרפה אפילו אם יגיעו בימי שבתותיך ומועדיך, כי ערבה כל שמחתך:

"לכלל ימותינו נתאבל ונקונן אולי ירא ה' ויושיבנו כבראשונה, ועאכ"ו לימות השרפה ואנינה, כשיגיעו לימות שבתות ומועדים כאשר היו עושים נביאיך (Alph. 246 Buchst. כ" und ל").

Man ersieht aus dieser Zusammenstellung, daß Hadaßi die Trauer so ernst und so tief nahm, daß er Fasten an Fasttagen, die auf Sabbath fallen, nicht nur für zulässig erklärt, sondern wegen des Contrastes den Effect des Fastens an sonst der Freude geweihten Tagen um so höher noch anschlägt. Es muß aber Autoritäten gegeben haben innerhalb des älteren Karäismus,

welche das Faſten am Sabbath ſtreng verboten. Auf ſie muß Elija Baſchjazi ſich geſtützt haben, wenn er im אורח (ed. Goslow p. 46 c) und ſchon früher im אגרת הצום gegen Faſten am Sabbath auftritt und den Sachverhalt ſo darſtellt, als wäre kein karäiſcher Lehrer von Bedeutung, und insbeſondere Aaron b. Elia nicht, der entgegengeſetzter Anſicht [1]).

Wenn Fürſt's Angaben bezüglich der Vaterſtadt oder des Geburtsorts Hadaßi's unrichtig ſind, ſo dürfte es wohl auch pure Erdichtung ſein, wenn der Name Hadaßi's in Epigraph Nr. 98 zu Codex 85 der St. Petersburger Bibelhandſchriften als Schreibers einer im Jahre 1157 in Matarcha geſchriebenen Thora-Rolle erſcheint. Es iſt nicht wahrſcheinlich, daß Hadaßi acht Jahre, nachdem er in Conſtantinopel ſeinen אשה"כ geſchrieben, in Matarcha eine Thorahrolle geſchrieben haben ſoll. Im Uebrigen iſt hier auf den Harkavy-Strack'ſchen Catalog der hebr. Bibelhandſchriften der k. öff. Bibl. p. 119, 120 und 121, ſowie auf Harkavy: Altjüdiſche Denkmäler aus der Krim p. 152 Anm. 1 und p. 162 Anm. 6, von welcher letzteren Anmerkung jedoch ein großer Theil von uns berichtigt werden muß, zu verweiſen [2]).

Von dem Perſönlichen am Leben Hadaßi's, über das ſich nicht viel und nichts Neues hat ermitteln laſſen, gehen wir zu ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit über, ſo weit ſie entweder gut bezeugt iſt oder mit Fug und Recht vermuthungsweiſe ihm beigelegt werden darf. Nach Vollendung des אשכל הכפר darf von Hadaßi keine Schrift mehr erwartet werden; denn in jenes

---

[1]) Der אגרת הצום Baſchjazi's iſt von Firkowitz dem אורח vorgedruckt worden. Wenn übrigens unſer Text des גן עדן richtig iſt, ſo ergiebt ſich aus p. 36 a, daß Aaron b. Elija wirklich Faſten an Faſttagen, die auf Sabbat fallen, für obligatoriſch hält. Darin hat der von Baſchjazi angegriffene רבנו שלמה Recht, trotz aller Sophiſtik Baſchjazi's.

[2]) Gegen die Vermuthung Neubauers (Aus d. Pet. Bibl. S. 56), der Urſprung der Familie Hadaßi's ſei vielleicht in Edeſſa zu ſuchen, iſt Nichts einzuwenden.

Hauptwerk hatte er all ſein wiſſenſchaftliches Können und Wiſſen niedergelegt. Enthält doch der Eſchkol in Einem Grammatik, Maſſorah, Religionsphiloſophie, Naturkunde, die Fundamente der Exegeſe und alle Einzelheiten eines Religionscodex. Man darf Arbeiten Hadaßi's nur als engere oder weitere Vorbereitung, als Vorarbeiten für den Eſchkol erwarten.

1. Was das ספר תורין בתורין betrifft, das iſt eine Zuſammenſtellung aller bibliſchen Worte, die gleichen Klang, aber verſchiedene Bedeutung haben, eine Schrift, die nur eine Erweiterung einer ähnlichen Schrift Ben-Aſcher's iſt, habe ich dem, was Pinsker (לק״ט p. 224 und 225) darüber ſagt, nichts hinzuzufügen.

2. Dagegen muß ich auf's Entſchiedenſte Pinsker und Harkavy [1]) entgegentreten und mich auf die Seite Firkowitz' ſtellen, was jenes Fragment angeht, dem Pinsker die 11. Beilage in den לק״ט gewidmet hat. Dieſes Fragment, das Pinsker in der Ueberſchrift des 11. נספח beſcheiden als לקוטים מתוך ספר המצות bezeichnet, und das er auf S. 91 des Anhangs auch etwas beſchreibt, um es im weiteren Verlaufe mit ſeltener Hartnäckigkeit als Fragment der Schrift יהי מאורות dem Tobia zuzuſchreiben, iſt mir durch die Abſchrift, die Firkowitz davon durch Herrn Abraham Roſenberg aus Wilna im Jahre 1857 hatte beſorgen und ſeinem Freunde Pinsker zuſtellen laſſen, und die ſich gegenwärtig unter dem Pinsker'ſchen Nachlaſſe im Beſitze des Wiener ביה המדרש [2]) befindet, bis in ſeine Einzelheiten bekannt geworden, und war mir die Gelegenheit geboten, dieſes Fragment mit dem אשכל הכפר eingehend zu vergleichen. Dabei hat es ſich mir als unzweifelhaft ergeben, daß Firk. mit

[1]) Altkrim'ſche Denkmäler p. 162, Anm. 6, „wo Firk. auch ein Sefer Kinoth unter Hadaßis Firma einſchmuggeln wollte."

[2]) Nr. 45 des Pinsker'ſchen Nachlaſſes. Vgl. מזכיר לבני ר״ח p. 43.

vollem Rechte in ſeinem Cataloge [1]) unter Nr. 619 es als ספר הילקוט להה״ר יהודה הדסי בכה״ר אליהו וצ״ל bezeichnet und dazu bemerkt: ודידי רש״ף יחם את הילקוט הזה לר׳ טוביא העובר, והכחיש היות חבורו של ר׳ יהודה הדסי ולא ידע כי שקר בימינו (ולא נשאר מן החבור הזה רק ששים ושמעה דפים נייר רביעי בויגען והוא יחיד בעולמו).

Ich darf es den geehrten Lefern nicht zumuthen, mit mir alle die Einzelheiten dieſer Vergleichung durchzugehen, ſondern muß mich auf das Wenigſte beſchränken, das allerdings auch ſchlagend genug iſt.

Fol. 54 a der Wiener Copie nennt ſich der Verfaſſer mit den Worten: ואני יהודה בן אליה קטן התלמידים בחסד משכילי כפי מיעוט דעתי אומר. Wer den אשה״כ auch nur mit einiger Sorgfalt geleſen hat, weiß, daß dies Hadaßi's ſtändige Phraſe iſt, und es gehört eine erſtaunliche Voreingenommenheit dazu, hier an einen יהודה בר אליהו חשבי zu denken, wie Pinsker urſprünglich das wollte. Was nun aber im Fragmente als Anſicht des Jehuda b. Elia folgt, iſt mit אשה״כ Alph. 284 ſo identiſch, daß die Lücken des Manuſcripts daraus ſich ergänzen laſſen. Nun hat Pinsker aber auch den Einwand erhoben, Jehuda b. Elija Hadaßi könne — nicht der Verfaſſer, aber — der Abſchreiber des Codex ſein, der dem Tobia angehöre. Dagegen diene folgende Gegenüberſtellung größerer Gruppen aus dem אשה״כ und dem Fragmente, die mit Evidenz nachweiſen, das Fragment gehöre einer Vorarbeit für den אשה״כ an. Hadaßi hatte zuerſt in Proſa den Stoff geſammelt, den er nachträglich — ohne Aufwand beſonderer Kunſt und Mühe — verſificirte, bald erweiternd, bald kürzend, je nach den Bedürfniſſen des Reims, des Akroſtichs und des Schluſſes auf ך.

---

[1]) Der 1. Sammlung, durch die Freundlichkeit des Herrn Dr. Steinſchneider mir zur Verfügung geſtellt. Vgl. auch die Mittheilung von Firk. an Buber in der Einleitung zu deſſen Edition des לקח טוב p. 24, Anm. 32.

Wiener Copie des Fragments fol. 17.	אשה״כ Alph. 177 Buchst. ל״.
וד״א שמעתי במושבי חכמי הדעת שהיו אומרים כי לא היה ראוי לאמר במצוות לא תבערו אש מלת לא ימצא ולא מלת לא יהיה ולא מלת לא יראה כי האש אע״פ שהוא עלום נמצא בכל יצירה באדם ובבהמה בנקפאים ובשאין נקפאים בין באבן בין בעץ שהיה . . . חסירה מאלה ארבע היסודות מים ועפר ורוח ואש שאינם נראין והם בכל בריה הם נמצאין וגו׳. ומפני שבירור אנחנו יודעים כי האש נמצאה באבנים ותמיד הם עמנו וברשותנו לא היה ראוי לומר לא ימצא אש במושבותיכם וכן לא היה ראוי לומר לא יהיה כי הנה הוא היה באבנים ובכל דבר.	על זה אמר לא תבערו אש בכל מושבותיכם ולא אמר ולא יראה לך אש אף לא אמר לא ימצא לך אש כדרך שאמר בשאור ובמחמצת ביום חגיך: יען שהאש נמצאת באבניך ובעציך וגם כן היא נראית בלב בתוך כלי ביתך הנמצאים בכל רשותך בכלי ברזל ונחשת כלי מתכותיך

Die Uebereinstimmung in diesem vom karäischen Standpunkte [1]) aus sehr gelungenen Midrasch ist darum von besonderem Belang, weil R. Jehuda Hadaßi unter den karäischen Lehrern, welche sonst der Atomistik huldigten, der einzig bekannte Vertreter einer Elementarphilosophie ist [2]).

Wiener Copie des Fragments fol. 21 a.	אשה״כ Alph. 203 Buchst. ש״ u. ff.
ומצאתי י״ג פנים שיש	כי מצאנו שיש י״ג הפרשות בין מנחת בכורים לבין העמר כחכמת לבבך: ״ראשיתו

[1]) Da nach der rigorosen Auffassung der Karäer, die ein selbst am Freitag angezündetes Licht oder Feuer nicht duldeten, die Frage mit vielem Rechte aufgeworfen worden war, weshalb dann nicht, ähnlich wie bei חמץ, das Verbot gefaßt sei לא יראה ולא ימצא, war die hier gegebene Antwort ebenso richtig, wie geistreich. Aber die Schule, die nur von דקים, von Atomen, und nicht von den 4 יסודות spricht, wie al Baṣir, hätte diese Antwort nicht geben können.

[2]) Vgl. עץ חיים ed. Delitzsch S. 17.

האחת כי מנחת בכורים בנדבה וגו׳ וגו׳.

וטעם שלשה עשר מנחת בכורים שמה כן מנחת בכורים הוראתו, לשון תורתך: "ושם העמר שמו ראשית קציר (א"ב ר"ד אות וי"ו.

הפרדה בין מנחת בכורים לבין מנחת העמר הא׳ כי מנחת בכורים תובא בנדבה וג׳ וגו׳.

והי"ג מנחת בכורים שמה כן מנחת בכורים והעמר שמו ראשית קציר.

Nachdem die Darstellung der Opferspezialitäten in beiden Schriften eine Fülle von Aehnlichkeiten, oder richtiger Uebereinstimmungen geboten, heißt es

in der Wiener Copie des Fragments S. 44 b u. ff.:

וזה הוא אשר חפצתי להזכיר באלה ו׳ הקרבנות הזכורים בפסוק זאת התורה לעולה וגו׳ ולא הרחבתי הדבור בזה אבל קצרתי מאשר הורוני ולמדוני חכמי תושיה בעלי מקרא משכילי עדה והראיתי בזה הדרך באיזה אופן יתחבר הא׳ עם זולתו ובאיזה יפרד מזולתו כאשר שאל השואל ממני ואזכיר לך הנה כ"ד שאלות והם ליפת הלוי המלמד הגדול ירחמהו אל. השאלה הראשונה כמה מיני קרבנות?

Nach der Antwort auf die 4. Frage: על דברי המלמד ירחמהו אל.

im אשה"כ, Alph. 217, Buchst. "מ u. ff.

. . וזה הוא אשר רציתי להזכיר באלה הששה קרבנותיך: "לקרבנות הזכורות בפסוק זאת התורה לעולה, וגו׳ ולא הרחבתי הביאור בזה אלא קצרתי כי אין המקום יכיל ומעט דברתי למללה, מאשר הורוני ולמדוני משכילי נ"ע חכמי תושיה ופלילות אלהיך: "כח הענין מעט לכל חרד ומבין, באיזה אופן יתחבר האחד עם זולתו ובאיזה אופן יפרד מזולתו להבין, כהוראת משכילי ינוחו ע"מ בגן עדניך: "יחד בענין זו נזכיר שאלות של ענין זו, והם למשכילי יפת הלוי המלמד הגדול אבו עלי יר"א בגורלו, השאלה הראשונה כמה מיני קרבנותיך?

Nach der Antwort auf die 4. Frage: כדברי המלמד יפת הלוי ירחמהו אלהיך:

Darauf folgen in ähnlicher Uebereinstimmung zuerst 24 Fragen und Antworten, dann noch weitere zwölf, zusammen 36

Fragen und Antworten, die letzte bez. des Fastens am Mazzoth-Feste, also bis Schluß des Alph. 220.

Es ist demnach unzweifelhaft, daß Firkowitz Recht hatte, dieses Fragment als ס' הילקוט Hadaßi's zu bezeichnen. Nur noch ein Wort zur Widerlegung des von Pinsker (a. a. O.) geführten Beweises, unser Fragment müsse dem Tobija angehören, weil darin der Passus vorkommt: ואני רואה כי העמר יכשר לקצר אותו ביום מקרא קדש על העקר שבניתי, diese Ansicht aber werde dem Tobija im מבחר, dem Tobia und Jeschua im אדרת zugeschrieben. Wenn der Passus ואני רואה u. s. w. dem Verfasser vorliegenden Fragments angehörte und kein Citat eines Früheren wäre, so wäre nach אשה"כ Alph. 190 Buchst. ד" erwiesen, daß Had. nicht der Verfasser sein könne, da er sagt: ואם היה יום מועד או דרך רחוקה היו מקדימים קצירתו וגו'. Allein der ganze Passus ist ein Citat, wie aus dem wenige Reihen später vorkommenden: ואני אומר כי המספר כחוב להיות ביום לא אמר וספרתם לכם ממחרת וזה גבול כי לא אמר וספרתם אחר השבת כי לו אמר כן הזה ראוי לספר כדברי המלמד ירחמהו אל sich schließen läßt. Die Umgebung der ganzen Stelle ist im Fragment überaus fragmentarisch und fast unverständlich. Jedenfalls merkt man aber, daß ואני רואה ein Citat sei, vermuthlich aus dem אוצר נחמד des Jeschua b. Jehuda; denn wörtlich stimmt damit überein, was Elijahu Baschjazi im אדרת p. 41 col. d mittheilt: וזה לשון החכם רבי' ישועה בספר אוצר הנחמד ואני רואה שהעומר יכשר לקצר אותו ביום מקרא קדש.

3. Wenn das im Vorangehenden näher bestimmte Fragment nach pentacheuchischer Ordnung die Materialien für den אשכל הכפר vorbereitete, so hat sich auch eine prosaische sachlich geordnete Vorarbeit einer kleinen Partie des אשה"כ noch erhalten in der unter dem Titel אגרת התשובה erschienenen Abhandlung über עריות mit einer etwas philosophisch gefärbten Einleitung, eine Piece, welche von Steinschneider im Leydener Catalog p. 197

und 198 beſchrieben worden iſt. Steinſchneider hat die Verwandtſchaft mit dem אשה"כ Alph. 338 erkannt, aber über das Verhältniß ſich nur mit äußerſter Vorſicht ausgeſprochen.

Eine ſorgfältige Beobachtung aber des Verhältniſſes, in welchem der אשה"כ zu den großen, grundlegenden Werken früherer Meiſter ſteht, und ein genauer Vergleich der אגרת התשובה mit dem Alph. 337, Buchſt. נ" u. ff., Alph. 338 und dem akroſtichiſchen Namenszug [הסרת כבוד אלהיך וגו'] יהודה בן אליה הרסי האבל על des אשה"כ, namentlich der Wiener Handſchrift des אשה"כ, welche alles Griechiſche, auch die ganzen Sätze, ungekürzt darbietet, ſtellt es mir als unzweifelhaft hin, daß Hadaßi vor der Bearbeitung des לא תנאף die grundlegende Arbeit R. Jeſchua's excerpirte, meiſt ihm zuſtimmte, aber auch bisweilen ihm gegenüber eine ſanfte Oppoſition an den Tag legte. Dieſes Excerpt war anfangs proſaiſch, und wurde mit ähnlichen Aenderungen, wie wir ſie oben bei den Fragen und Antworten Jepheth's wahrnahmen, verſificirt und dem אשה"כ als integrirender Theil einverleibt. Nur zwei Dinge enthält die entſprechende Partie im אשה"כ mehr, als die תשובות העקר, die 10 Kategorien und die ſogenannten acht *κεφαλαῖα* [1]), die Hadaßi ſchon im 24. Alphabeth angegeben hatte. Um unſere Anſicht zu belegen, ſeien einige Stellen hier beigebracht.

Im אשה"כ wird die entſprechende Partie folgender Maaßen eingeleitet (Alph. 337 u. ff. Buchſt. נ"): „גמרתי ואמרתי בלבי עוד לכרר בצדם בדרך קצרה כח וחזק ודוק ספרי אמרים נכוחים של אדוננו ואלופנו ישועה המלמד הגדול יר"א כי גלה כל ספון בצפנת פענח אברך, ומסלת אמריו מכח ספר העריות שבידי בבינת דעתו לבררנו חכמתו לרכך, כלם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת אלהיך, wofür der proſaiſche Ausdruck: עתה נשיב תשובות העקר אשר השיב אותו ר' ישועה המלמד נ"ע בחומר העריות.

[1]) Vgl. unſeren Aufſatz in השדר VIII, p. 178, Text und Anm.

Hierauf

im אשה״כ (Nach der Handschrift der k. Hof-Bibl. in Wien.)

"בכל צורך הבינה היא עקר גדול ולולי היא לא יאושר האדם ויקרא נבון והנבון יותר מבעל דעת למען כי כלל בני האדם נקראים בעלי דעת ואינם נקראים נבונים וגו׳ וגו׳ וע״כ אמרנו שגבול האדם ואמתתו הוא חי בעל דעת מת ועל כן נפרד הנבון מבעל הדעת כי כל אדם בעל דעת הוא וזהו הנקרא בלשון יון לוייקוש, ואם תשאל בלשון יוונית טישאשטין לוייקוש ישיבוך או איכון לוגין מענה שיש בו דעת, וזה הוא שאמרנו בעלי דעת, אבל הנבון יש לו תוספה ועדפנות על בעל דעת למען כי הוא מוסיף בלמודו ומוציא דבר מתוך דבר וקונה תחבולות שנ׳ ישמע חכם ויוסיף לקח ונבון תחבולות יקנה והנבון יקרא בלשון יון לוייאוש, ומפני שיש לנבון יתרון על נבון אחר כמוהו יאמר בלשונם כי פלוני לוייטרוש אשטין מפלוני ומע׳ דבורם כי פלוני הוא יותר נבון מפלוני, למען כי הוא יכול לתקן דברים ולהשיב עליהם כל א׳ וא׳ על אופנו

יע׳ נקטשקיבשי קטשקיכין (!) אופידיקשיאן קאריטוזמנין וזהו הנקרא

im אגרת התשובה:

דע כי הבינה עקר גדול היא ולולי היא לא יאושר האדם נבון, והנבון יותר הוא מבעל דעת, למען כי כלל בני האדם נקראים בעלי דעת, ואינם נקראים נבונים וגו׳ וגו׳ ועל כן אמרנו שגבול האדם ואמתתו הוא חי בעל דעת מת ועל כן נפרד הנבון מבעל הדעת כי כל אדם בעל דעת הוא וזהו הנקרא בלשון יון לוייקוש, ואם תשאל בלשון יוונית טישאשטין לוייקוש ישיבוך או איכון לוגין מענה שיש בו דעת, וזה הוא שאמרנו בעלי דעת, אבל הנבון יש לו תוספה ועדפנות על בעל דעת למען כי הוא מוסיף בלמודו ומוציא דבר מתוך דבר וקונה תחבולות שנ׳ ישמע חכם ויוסיף לקח ונבון תחבולות יקנה והנבון יקרא בלשון יון לוייאוש, ומפני שיש לנבון יתרון על נבון אחר כמוהו יאמר בלשונם כי פלוני לוייטרוש אשטין מפלוני ומע׳ דבורם כי פלוני הוא יותר נבון מפלוני, למען כי הוא יכול לתקן דברים ולהשיב עליהם כל א׳ וא׳ על אופנו

יע׳ נקטשקיבשי קטשקיכין (!) אופידיקשיאן קאריטוזמנין וזהו הנקרא

---

1) λογικός.
2) τί ἐστιν λογικός.
3) ὁ ἔχων λόγον.
4) λόγιος.

לוייקוש (!) ובלשונו נבון, אבל לוייקטרוש טולוייקו אינם אומרים למען כי הכל לוייקי יען כולם בני אדם הם.

(1 לוויאוטרוש אשטין מפלוני בכל צורך, ומליצת דמדם זה הוא כי פלוני יותר נבון הוא מפלוני למען כי הוא יוכל לתקן דברים ביושר מכל בערך, אבל להשיב עלדם אמרי כשר לכל אחד ואחד מדם על אופניו מענהו (2 נקתשקבשי קטשקבי אפדכשיאן קאורמווושן וזהו הנקרא (3 לוויאוש ובלשונו נבון אבל (4 לוויאוטרוש טולוייקו אינם אומרים למען כי הכל (5 לוייקי בכל דרך מענהו כי כלם בני אדם הם.

Im Akrostich יהודה

. . והדבור בצרת האם יעץ שהיא אשת בעל האם כבר אסרה רבינו ישועה הזקן נ״ע לעלה איזה חזקה בעיני והיא כי אמר כי באסור הכתוב לאשת [האב] מפני שהיא ערוה לאב לא [נמנעתי] מלתת גם אני עלה אחרת באסורה ואומר כי אשת האב בלא ספק היא צרה לאם והואיל וכן הוא נאסרה אשת האב מב׳ פנים, האופן הא׳ משום היותה אשת אבי, הב׳ משום שהיא צרה לאמי, ושב ואסר לאשת בעל האם משום שהיא

. . . . והדבור בצרת האם יענה שהיא אשת בעל האם כבר אסרה אלופנו ומשכילנו ישועה הזקן נ״ע אנא ואקח בעינינו באמרתו (לעלה lies: אינה חזקה בעינינו באמרתו) והוא כי אמר באסור הבת (הכתוב l.) לאשת האב מפני שהיא ערוה לאב לא נמנעתי מלתת גם אני עלה אחרת באסורה לאסירתו ואומר כי אשת האב בלי ספיקה היא צרה לאם והואיל וכן הוא נאסרה אשת האב לאופנים כדעתך: ״ואמנם צדקת האופן האחד

---

1) *λογιώτερός ἐστιν.*
2) *ἵνα κατασκευάσῃ κατασκευὴν ἐπιδεξίων καὶ ἡρμοσμένων.*
3) *λόγιος.*
4) *λογιώτερος τοῦ λογικοῦ.*
5) *λογικοί.*

צרה לאם, ואני לא ראיתי זכרון איסור הצרוף מן התורה ועל זה אמרתי כי היא עלה אינה חזקה בעיני, אבל מה שאמר ז"ל ועזרו נכון הוא ומקובל.

משום היוחסה אשת אבי, והשני משום שהיא צרה לאמי ושב ואסר לאשת בעל האם משום שהיא צרה לאם לחייבי, ואני לא ראיתי זכרון אסור הצרוף מן התורה ועל זה אמרתי כי היא עלה אינה חזקה בעיני מלהקריבי, אבל מה שאמר הזקן נ"ע ושרו [= ושרת] וחזקו נכון הוא ומקובל בקרבי.

Der Schluß lautet

im אגרת התשובה:

והמבקש ראיה לאסור, עליו החוב לקיים מורה מן התורה, ואשר לא יתקיים מן התורה אשר ינוש אסורה היא על דרך התורה, וכאשר זכרנו אשר בו די והמבין יבין, ע"כ התשובה.

im אשה"כ:

"על זאת אותו המבקש ראיה לאסור אסורה חומרה, עליו החוב לקיים מורה מדרך התורה, ואשר לא יתקיים מן התורה אשר ינוש אסורה, היא על דרך התורה, בדעת שכל ביתך: "לביאורם ביארנום והשלמנום על דוק דעת ארזנו ישועה הזקן נ"ע בעריכת וחקקנום וגו' וגו'.

Der übereinstimmende Inhalt macht sechs Columnen der Goslower Ausgabe des אשה"כ aus und etwa fünf knapper gedruckte Columnen Goslower Druckes als besondere אגרת התשובה.

Man wird sich nicht wundern dürfen, daß die Erinnerung an diese kleineren Arbeiten Hadaßi's fast völlig entschwunden war, so daß es so vieler Mühe unsererseits bedurfte, an die Existenz derselben nur glauben zu machen. Sind doch auch des Maimonides Commentarien zu den Ordnungen נשים, מועד und נזיקין, sowie zum Traktate חולין, verschollen, weil sie durch die späteren Meisterwerke desselben Autors weit, weit überholt wurden.

(Fortsetzung folgt.)

Das Todesjahr des Rabbi Isak Bar Scheschet.

Von

Prof. Dr. David Kaufmann.

Auf der akademiſchen Kunſtausſtellung in Berlin feſſelt den Blick des Beſuchers ein Bild, das mehr noch als durch ſein glänzendes Colorit durch die ſtimmungsvolle Behandlung des landſchaftlichen Momentes und durch feines Gefühl in der Gruppirung ſeiner Geſtalten auffällt. Den Freund des Schönen entzückt daran der künſtleriſche Werth, das bedeutende Gemälde, — uns iſt es mehr. Nach nahezu fünf Jahrhunderten, durch die Isak Bar Scheſchets Grab an der Meeresküſte von Algier Wind und Wetter und den Unbilden der Menſchen wie zum Trotze ſich erhalten hat, vereint ſich noch alljährlich an ſeinem Gedächtnißtage ſo viel Andacht und fromme Innigkeit um ſeine Ruheſtätte, daß der feierliche Vorgang vermögend war, das Herz eines europäiſchen chriſtlichen Künſtlers zu rühren und ihn zu dem Entſchluſſe zu beſtimmen, dieſe Scene durch ſeinen Pinſel feſtzuhalten. Denn nichts Anderes als die Grabesfeier unſeres Isak Bar Scheſchet iſt es, was da Wilhelm Gentz mit ſicherem Blick und künſtleriſcher Hand auf die Leinwand gezaubert hat. Ein gar wunderſam greifbares Stück menſchlichen Nachruhms erzählt das Grab des alten Talmudheros auf dem Bilde des Berliner Profeſſors und Senators der Kunſtakademie. Weil die Weihe ſeines Gegenſtandes ihm das Herz gerührt hat, darum leuchtet ſie wie mit mildem Scheine aus ſeinem Werke, ein Sonnenblick aus jenem Reiche des Guten und des Schönen, das von keiner Spaltung nach Bekenntniſſen weiß.

Gedächtnißfeier des Rabbi Iſaak Barchiſchat in Algier, geſt. 1408, ſagt der Katalog der Ausſtellung von unſerem Bilde. Sollten auch hier wieder einmal, dachte ich, die Steine geredet haben, wo die Geſchichte

schweigt? Sollten wir wirklich ein Datum, das unsere Literatur nicht erhalten hat und das darum bei unseren Historikern nicht zu finden ist, aus dem Berliner Bilderverzeichniß erfahren? Allerdings, so belehrte mich der Künstler selbst, findet das literarisch bisher nicht ermittelte Todesjahr sich auf dem Grabdenkmale selbst. Dasselbe trägt zwei Inschriften in hebräischer und französischer Sprache, von denen mir Prof. Gentz nur die französische mittheilen konnte. Sie lautet:

Ce monument a été restauré par la communauté israelite d'Alger en l'honneur du rabbin Isac bar Chichat né en Espagne, décédé à Alger en 1408 dans sa 82 année.

Alger le 11. Aout 1862.

Die Echtheit und Zuverlässigkeit dieses Datums sichert jedoch erst die hebräische Inschrift, zu deren Kenntniß ich durch eine freundschaftliche Mittheilung M. Abelmann's gelangt bin. Wie sehr auch der Sinn und die Schönheit des alten Epitaphs bei der Restauration gelitten hat, wir danken ihr doch die Erhaltung des historisch und literaturgeschichtlich Wesentlichsten, die Kunde des Todesjahrs und selbst den Namen des Dichters, dessen Verse das Grab geschmückt haben. Die Inschrift selber ist jedoch arg beschädigt, sei es nun, daß die Unleserlichkeit der Buchstaben auf dem verfallenen Grabmal oder die ohne Controlle arbeitende Unwissenheit des Steinmetzen die Schuld daran trage. Nur bei offenbaren Fehlern habe ich die richtige Lesart in den Text aufgenommen und die fehlerhafte in einer Anmerkung angegeben; Zweifelhaftes oder Unverständliches mochte ich nicht leichtfertig ändern. Es ist offenbar nur der poetische Theil des Epitaphs auf das neue Monument gesetzt und der durch Tradition bekannte Name des Verfassers hinzugefügt worden. Die bei den alten Grabschriften gewöhnlich wichtigsten, weil aufschlußgebenden Worte der Ueberschrift sind weggeblieben, weil sie vielleicht auf dem Steine nicht mehr zu entziffern waren. Von der metrischen Form des Gedichtes hatten die Restauratoren keine Ahnung, eine Unwissenheit, von der die Schluß-

strophen besonders hart betroffen wurden. Die Form, in der die Inschrift heute sich darstellt, habe ich auch hier beibehalten.

בתים אלו (היו) כתובים על מצב׳
מו״ר הריב״ש זי״ע יסדו החכ׳ הגדול
ר׳ אבא מאַרי אבן כספי ז׳ל
ופטירת הרב ז׳ל היתה שנת
כי לקח
ורמוז הוא בבתים על מצבתו.

---

1 מאד רגזה תבל — וציץ היקר נבל
2 ולבשו סות אבל — מאורים בשחק
3 שרפים יהמיון — ברעש [1]) יאתיון
4 בקול מר יבכיון — להוד מני ירחק
5 כמה סר הוד לקח — ונהפך יין רקח
6 לרעל [2]) כי לקח — אלהים את ישחק
7 עלות אוה אל על — בטוב חלד געל
8 בהן [3]) צדק פעל — בכסא יה הוחק
9 כאגם יחשב לסתם — יקשיב בכתר
10 הוד יושב בשמים ישחק

Hierunter steht noch Folgendes:

הוקמה חמצבה הזאת לכבוד
אדו׳ וגאוננו פה ע״ה תל
שהכל פונין אליו
הרב הגדול רבינו יצחק זיע״א
בר׳ הרב ר׳ ששת זיע״א
המבן ה׳ תרל״ב ליצירה.

Das Metrum ist מצֹארע = נהר המתדמה : – – – – – ◡ – – – – – ◡

---

[1]) בקעש.
[2]) להעל.
[3]) בו הן.

(s. מלאכת השיר ed. Neubauer p. 12). Zu V. 2 bemerke ich, daß er an Gabirols Vers: חשך וצלמות מאורים (נ)יגאלו erinnert (שירי שלמה ed. Dukes p. 31 n. 6) und das ungewöhnliche סות (Gen. 49, 11) aus metrischen Gründen wählt. V. 3 hat in den ähnlichen Versen Mose b. Esra's auf Alfâsi sein Vorbild. Vgl. auch den Schlußvers in der Todtenklage Mar Jekuthiels auf Ibn Migasch (s. Graetz, Frankel'sche Monatssch. 7, 458, 466). V. 5 bedarf wohl, wenn man nach Dan. 3, 33 כְּמָה liest, keiner Berichtigung. Sollte man die Häufung von הוד anstößig finden, so dürfte in V. 4 an לדוד zu denken sein. V. 6 dürfte wohl יצחק zu lesen sein, da erst der Schlußvers des Wortspiels wegen die Namensform ישחק wählt. V. 8 erinnert an die alte talmudische Vorstellung, der auch Ibn Gabirol in der Königskrone V. 396 ff. (s. Sachs, religiöse Poesie p. 236) Ausdruck geliehen hat. V. 9 und 10 scheinen aller Herstellungsversuche zu spotten. Durch das Metrum halte ich wenigstens den Schlußvers für gesichert. בכתר muß heruntergezogen werden, wodurch wir folgenden Vers gewinnen: בכתר הוד יושב בשמים ישחק. ישחק ist nach Ps. 2, 4 gewählt nnd enthält eine Anspielung auf den Namen Isaks. Nach der bekannten Talmudstelle (Berach. f. 17 a) sitzen die Frommen mit Kronen auf ihren Häuptern im Jenseits und genießen des Abglanzes der göttlichen Majestät; so sitzt, sagt der Schlußvers, Bar Scheschet im Himmel, die Krone der Herrlichkeit auf dem Haupte. Die Formel זיע"א in Ueber- und Nachschrift ist = זכותו יגן עלינו אמן s. Zunz, zur Geschichte p. 340 c.

Wer ist der Dichter, dessen Name uns auf dem Grabmal in seiner jetzigen Gestalt entgegentritt? An Joseph Ibn Caspi's Sohn werden wir nicht denken dürfen. Abgesehen von den Schwankungen in der Schreibung dieses Abbamare (s. Steinschneider, Ersch und Gruber II, 31; p. 60 N. 18) müßten wir zu viel willkürlich vermuthen, um ihm die Autorschaft zuzuschreiben. So müßte er etwa 1391 mit nach Algier aus Spanien geflohen sein und ein ungewöhnlich hohes Alter erreicht haben. Mit mehr Grund werden wir unseren Dichter mit dem Abbamare

Ibn Caspi identificiren dürfen, den wir aus seiner talmudischen, zähen und rechthaberischen Discussion mit Salomon Duran (ספר רשב"ש Nr. 612) kennen; vgl. Zunz, additamenta ad cat. Lips. p. 324 Nr. 5. Ob er der Dichter ist, den Zunz, Literaturgeschichte p. 537 und Nachtrag p. 50 verzeichnet?

Nach der sinnigen Art, bedeutungsvolle Jahreszahlen durch Chiffren zu bezeichnen, in der z. B. Maimuni's Todesjahr durch נהי נהירה, das Jahr der großen spanischen Judenverfolgung 1391 durch קנא ausgedrückt wird, wurde in der Quersumme des Buchstabenwerthes von כי לקח Bar Scheschets Sterbejahr entdeckt. Wahrscheinlich waren in V. 6 diese beiden Worte, wie es noch die Restaurationsinschrift andeutet, auf dem alten Denkmal als Jahreszahl kenntlich gemacht.

So weit dürfte die Richtigkeit dieser Angaben keine Anfechtung erfahren. Was jedoch die Altersbestimmung von 82 Jahren betrifft, die Bar Scheschet erreicht haben soll, so dürfte, wenn anders Graetzens Argumentation (Geschichte 8, 33 N. 1) nicht umzustoßen ist, ein Zweifel an der Zuverlässigkeit derselben, zumal wir vorläufig keinen Anhaltspunkt in der alten Grabschrift dafür entdecken, wohl erlaubt sein.

An einem Februartage war es, als Prof. Gentz, da er gerade vor dem Grabmonumente vorüberging, von einem wundersamen Anblicke gefesselt wurde. Rings um das ungemein malerisch außerhalb der Befestigungsmauern am Meere liegende Grab Isak Bar Scheschets entfaltete sich ein ungewöhnlich lebhaftes Treiben von ergreifender Feierlichkeit. Die Mehrzahl der jüdischen Bewohner von Algier erschien da, um entweder Spenden in das Almosengefäß zu werfen oder ein brennendes Licht im Grabhause niederzustellen. Eingeborene und Fremde, Männer und Frauen, die Jugend und das Alter versammeln sich da nnd drängen sich herzu, um am Grabe Bar Scheschets den Zoll der Verehrung niederzulegen, die sein unvergängliches Andenken in allen Gemüthern der jüdischen Bevölkerung Algiers weckt. Und so innig und weihevoll wird heute so viel Jahrhunderte nach seinem Tode noch diese Feier begangen, daß der Künstler dabei

das Bild jener Trauerscenen vor seinem Blicke aufsteigen sah, das ihn an manchem Freitag an der Westmauer des Tempels in Jerusalem mächtig bewegt hatte. Da der Vorgang sich jährlich einmal an einem bestimmten Tage wiederholt, so wird Gentz wohl darin Recht haben, daß nicht nur die Kunde des Todesjahres, sondern auch die des Sterbetages des Rabbi Isak Bar Scheschet unter den Juden Algiers bis auf unsere Zeit traditionell sich erhalten haben werde.

Budapest, 15. Januar.

Recenſion.

Beth-Talmud Jahrg. 1881. השלחה רבנו שלמה בן יצחק מאמ א. ה. ווים.

Wenn man den großen und nutzreichen Einfluß zu ſchätzen verſteht, den der franzöſiſche Talmudgelehrte Raſchi durch ſeine umfaſſende Gelehrſamkeit mit ſeinen Commentaren über den Talmud und die hl. Schr. auf das Studium der rabbiniſchen Litteratur ausgeübt hat, wird man ſich durchaus nicht wundern, wenn noch heute das Intereſſe an dem Leben und an der Thätigkeit dieſes Mannes bei jedem auf dem Gebiete der jüdiſchen Litteratur thätigen Manne nicht erloſchen iſt. Der Talmud, deſſen Dolmetſch er war, das eigentliche Lebenselement des R. Salomo Jizchaki, wäre mit ſeinen unerſchöpflichen Quellen für die jüd. Geſchichte und Litteratur verloren gegangen oder wenigſtens wie ein verſiegelter Brief geblieben, wenn er nicht als treuer Führer und Wegweiſer aufgetreten wäre in dieſem Labyrinth oft unentwirrbarer Irrſale. Allein Raſchi's Schriften ſind eine Fundgrube auch und gleichſam das Orakel ſeiner eigenen Zeit, das uns Auskunft zu ertheilen vermag über Männer, deren das Judenthum ſich rühmen darf, die mit R. gleichzeitig lebten und ſonſt in Vergeſſenheit gerathen wären, weil ſie nichts Schriftliches hinterlaſſen, das Zeugenſchaft ablegen könnte für ihr Leben und Streben. Obgleich daher ſchon Zunz und Bloch in ihren biographiſchen Abhandlungen über Raſchi viel Werthvolles hierüber zu Tage gefördert haben, ſo bietet dennoch der im Raſchicommentarien angehäufte Stoff noch viele Goldbarren, die der Hand eines Mannes harren, der ſie aus den tiefen Schachten hervorzuholen verſteht. Herr Weiß kam ſomit nur dem Wunſche aller Freunde der jüdiſchen Litteratur entgegen, wenn er nach dem Vorgange von Zunz und Bloch in der von ihm redigirten Zeitſchrift Bet-Talmud eine von ihm ſelbſt neu bearbeitete Abhandlung über das Leben Raſchi's erſcheinen ließ, um viele Streiflichter über diverſe Punkte in dem Leben Raſchi's ſelbſt, wie in dem ſeiner Zeitgenoſſen zu werfen, die einer Aufhellung bedurften.

Als einen Mann von umfassendem Wissen sehen wir ihn auch hier wie in allen seinen zur Genüge bekannten Schriften sowohl das Leben und das Schriftthum Raschi's selbst kritisch behandeln und beleuchten, als auch in kurzen, aber scharf ausgeprägten Zügen das Wesen und den Charakter mancher Zeitgenossen Raschi's zeichnen, deren scrupulöses Verfahren bei Entscheidungen ritueller Zweifel auch bei den Rabbinen späterer Generationen zur Norm für Lösung von Fragen geworden ist. So z. B. sind wir durch die Bemerkung des Verfassers (Beth-Talmud Jahrg. 1881 Toldoth-R. Salomo S. 37 Z. 18. v. o.) "זו המדה מהלכת על פני כל הדורות באשכנז, לחוש לדעת איזה גדול מן הגדולים אף אם הדיעה היתה מוטעת wie ebdas. Z. 25 v. o. אבל הענין הוא כן מקור המנהג לאסור ומקור החששה והגזרה והחומרא היה בעצם וראשונה עיקר הדין שנגזר כן מאחד הגדולים מחשבו שכן שורת הדין אם מפני שטעה בראיתו . . . או שמורך לבו בהוראה לא נתנו לראות הנכון im Stande, auf den Grund der starren Rigorosität der Rabbinen Frankreichs und Deutschlands zu kommen bezüglich einmal eingeführter Gebräuche. Uebertriebene Pietät oder Energielosigkeit war das Motiv ihres zähen Ausharrens und Festhaltens an alten Sitten und Gebräuchen, für die mitunter kaum ein Grund im Talmud sich nachweisen läßt. Höchst beachtenswerth ist, wie der gelehrte Verf. die Charaktere der Lehrer Raschi's zeichnet (Siehe S. 38 und S. 40). Der Verfasser bot uns dadurch die Gelegenheit, hier den festen Charakter Raschi's kennen zu lernen, der trotz seiner sonstigen Bescheidenheit von seiner Ueberzeugung nicht um Haaresbreite weichen wollte und selbst seinem Lehrer gegenüber das ihm richtig Scheinende mit aufrichtiger Wahrheitsliebe vertheidigte. Bei der Behandlung ferner der Erklärungsmethode Raschi's im Talmud (S. 129), der nebst Klarheit und Genauigkeit der Sprache auch die Richtigstellung der Lesarten mit großer Sorgfalt zu erzielen suchte, zieht der Verfasser mit feinem Takte eine Parallele in der Behandlung des Talmuds zwischen ihm und seinem Enkel R. Jacob Tam, durch welche wieder einmal die Größe Raschi's dem Leser entgegentritt. Als Feind des pilpulistischen Verfahrens streicht und corrigirt Raschi ohne Barmherzigkeit jede falsche Lesart, die durchaus

nicht aufrecht zu erhalten iſt, womit R. Tam, der ſcharfſinnige Pilpuliſt, ſich nicht einverſtanden erklären kann. Außer dieſen nur beiläufigen Bemerkungen werden wir von dem Verfaſſer auf verſchiedene Punkte aufmerkſam gemacht, durch welche manche irrthümliche Angaben von Zunz und Bloch berichtigt werden. So beweiſt der Verfaſſer S. 68 Anm. 18 gegen Zunz aus ר"ה 19 a, daß R. wohl מגילת העניות gekannt habe, ebenſo S. 69 Anm. 19, daß Raſchi die בריתא דסד העבור nicht gekannt habe (gegen Bloch). Wodurch aber der Verfaſſer am meiſten ſich verdient gemacht hat, das iſt die Vergleichung der Stellen im Raſchicommentare zu ב"ב und כריתות mit den gleichlautenden Erklärungen des R. Gerſchom zu denſelben Traktaten, die ſich handſchriftlich noch vorfinden. Wir ſind daher recht gern geneigt, dem Verfaſſer beizupflichten, wenn er behauptet, Raſchi hätte in ſeinen Commentar vieles aufgenommen, was er von ſeinen Lehrern überliefert bekommen hatte, ohne ihren Namen ausdrücklich zu nennen (ebendaſ. S. 100 Z. 9 v. u.) ועתה מבואר שנם בפירושים שפרש רבנו סתם יש דברים שקבל מאחרים. Nebenbei wollen wir den Verfaſſer auf Anm. 31 S. 99 aufmerkſam machen, daß dieſe Anm. eigentlich in zwei getheilt werden müßte, da die Worte im Texte ונם כו נראה שפרוש ר"ג השערו ſich wohl nur auf die Stelle in derſelben Anm. S. 100 (ועיין שם ו ר"ה מהקדש (צ"ל מפרישין מהקדש beziehen können. Daß Raſchi ferner nicht nur von dem jeruſalemiſchen Talmud gehört, ſondern daß derſelbe ihm ſehr oft vorgelegen hat, hat der Verfaſſer mit vielen Belegſtellen gegen die Annahme von Bloch hinlänglich bewieſen (S. 67 Anm. 13). Betreffs des Zweifels aber, den der Verfaſſer (S. 35 Anm. 6) ausſpricht, ob Raſchi R. Simeon den Verfaſſer des Jalkuts gekannt, ſo iſt dafür allerdings in unſern gedruckten Raſchiausgaben keine ſichere Andeutung. Dagegen findet ſich in einem Raſchimanuſcript (Bresl. Seminarbibl.) ein Zuſatz zu der Stelle Kön. I, 18, 26, der den Schluß geſtattet, daß Raſchi wohl R. Simeon gekannt habe. Dieſer Zuſatz nämlich, in dem ſagenhaft erzählt wird, daß der Stier der Baalspropheten ſich geweigert hätte, zu dem Altare zu folgen, um dort dem Baal geopfert zu werden, wird im genannten Manuſcript

mit den Worten אמר רבנו שלמה eingeleitet. Da nun dieſe Stelle nur mit ſehr geringfügigen Abweichungen auch im Jalkut zu Kön. רמז vorkommt, ſo iſt wohl anzunehmen, daß ſtatt אמר רבנו שלמה früher אמר רי״ש geſtanden hat. Der Abſchreiber erſt löſte dieſe Abbreviatur, die eigentlich רי שמעון (Verfaſſer des Jalkut) heißen ſoll, in רי שלמה auf. Dieſe Stelle kann daher als Beweis dienen, daß Raſchi wohl den R. Simeon gekannt habe. Zum Schluſſe wollen wir den Verfaſſer noch auf manche Incorrectheiten im Drucke aufmerkſam machen. So z. B. S. 34 Anm. 5 Z. 1 v. u. שלם ſtatt משולם, Z. 2 v. u. צמו ſt. עצמו, S. 98 Z. 3 v. u. ער ſt. ערמנים; S. 100 Z. 1 v. u. שרורי ſt. שרירי; S. 129 Text Z. 4 v. o. רוקה ſt. רוקח; 136 Anm. 45 Z. 4 v. o. שרואבע״א ſt. שרו אבע״א.

Dr. Kronberg.

Berichtigung.

In dem diesjährigen Jahresberichte des jüdiſch-theologiſchen Seminars hat ſich ein ſtörender Druckfehler eingeſchlichen. In dem Verzeichniſſe meiner talmudiſchen Vorleſungen muß es ſtatt „Jore Dea von 29 bis 35“ heißen: Jore Dea von 29 bis 45.

Seminar-Rabbiner Dr. Joël.

Miscellen.

Von J. L.

I.

Wajikra r. 33 Anfg.: מזה וחיים ביד לשון תרג' עקילס מיצטרא מוכירין מזה מכאן וחיים מכאן. Nach dem von den Commentaren zur Stelle (ed. Wilna) richtig errathenen Sinne muß hier ein Geräth gemeint sein, das an einem Ende eine gehöhlte, am andern eine spitzzulaufende Gestalt hat. Daß die beiden Fremdwörter *μύστριον*, Löffel und *μαχαίριον*, Messerchen, bedeuten steht schon im Aruch s. v. Zu ergänzen ist, um das Treffende des Bildes im Midrasch würdigen zu können, nur Folgendes:

Cochlear war, sagt Becker Gallus[3] III, 215, aller Wahrscheinlichkeit nach ein Löffel, der an dem anderen Ende eine Spitze hatte, um damit die Schnecken der Muscheln aus dem Gehäuse zu ziehen. Daher sagt Plin. h. n. 28, 2, 4 perforare ovorum calyces cochlearibus, d. i. aus Aberglauben — der vielerorten heute noch besteht — die Schaalen der bereits geleerten Eier durchlöchern, und darum nennt Martial VIII, 71 ein acu levius cochlear. Derselben Spitze bediente man sich auch, um die Eier zu öffnen und vermuthlich des am anderen Ende befindlichen Löffels, um sie zu leeren. S. auch Forbiger, Hellas und Rom I, 59 Anm. 123, III, 30 Anm. 106. Eine Zusammensetzung von *μύστριον* und *μαχαίριον* ist mir aus griechischen Quellen nicht bekannt.

Abhandlungen.

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

Vorbemerkung.

Die Ziele und leitenden Gesichtspunkte, welche mir bei der Bearbeitung der Agada der Tannaiten verschwebten, habe ich bereits in der Einleitung zu meiner im Jahre 1878 erschienenen „Agada der babylonischen Amoräer" (Straßburg, Trübner) bezeichnet, und nur Einiges will ich hier zu dem dort Bemerkten hinzufügen. Vor Allem halte ich es für nöthig hervorzuheben, daß die gegenwärtige Arbeit nur die Agada der einzelnen Tannaiten in chronologischer Reihenfolge darstellen, keineswegs aber eine erschöpfende Darstellung der gesammten tannaitischen Agada sein soll. Sind doch die agadischen Ueberlieferungen aus der tannaitischen Zeit, die ohne Angabe ihrer Urheber in der talmudischen und midraschischen Literatur erhalten sind, ebenso zahlreich und nicht minder bedeutend, als jene Ueberlieferungen, die mit

Nennung des Autors auf uns gekommen sind und die allein die Grundlage der vorliegenden Darstellung bilden. Ich habe in derselben die vor Allem literaturhistorische Aufgabe zu lösen versucht, den Antheil der einzelnen Tannaiten an dem nur in Sammlungen einzelner Aussprüche der verschiedensten Verfasser bestehenden agadischen Schriftthum festzustellen. Insofern die Agada in erster Reihe Schriftauslegung und Schriftanwendung ist, sind die folgenden Capitel ebensoviele Capitel aus der Geschichte der alten jüdischen Exegese und Homiletik; und insofern in der Agada die verschiedensten Fragen des religiösen Glaubens und Erkennens behandelt werden, darf man meine Arbeit auch als Beitrag zur Geschichte der religiösen Anschauungen innerhalb des Judenthums betrachten. Die von den einzelnen Autoren vorhandenen agadischen Sätze habe ich möglichst übersichtlich anzuordnen gesucht und dort, wo die Fülle des Stoffes es gebot, diesen unter verschiedene Ueberschriften gereiht, die sich nach der Natur des zu sichtenden Stoffes richten, daher bei den einzelnen Tannaiten nicht immer die gleichen sind. Besondere Aufmerksamkeit glaubte ich den Varianten zuwenden zu müssen, welche von den verschiedenen Quellen, in denen derselbe Ausspruch sich findet, geboten werden, sowie namentlich für Stellen des babylonischen Talmuds Rabbinowitz' wichtige Variantensammlung (Dikduke Sofrim) benutzt ward. Besonders wichtig sind für den Zweck dieser Arbeit jene Schwankungen in der Ueberlieferung und Varianten der Quellen, welche sich auf die Autorschaft der einzelnen Aussprüche beziehen; ich habe, soweit es mir nicht entging, stets darauf hingewiesen und, wo möglich, aus den verschiedenen Angaben den wahren Urheber des Ausspruches festzustellen gesucht. Auch die Namen der Tradenten, welche die Aeußerung des früheren Autors überlieferten, habe ich immer hervorgehoben, soweit solche in den Quellen genannt sind. Was die Glaubwürdigkeit der Quellen hinsichtlich der Urheberschaft der einzelnen Agadasätze

betrifft, gilt mir die Annahme von Zunz (Gottesdienstliche Vorträge, S. 315) als richtig, daß man dieselben im Allgemeinen nicht anzweifeln dürfe. Zu beachten sind namentlich in dieser Beziehung die übereinstimmenden Angaben der von einander literarisch unabhängigen babylonischen und palästinensischen Quellen. Daß dennoch bei der lange nur mündlich stattfindenden Ueberlieferung für viele Aussprüche schwankende oder auch unrichtige Angaben entstanden sind, ist natürlich und muß bei der Frage nach der Authentie des einzelnen Satzes in Betracht gezogen werden. Für die allgemeine Glaubwürdigkeit der Urheberangaben für nicht anonyme Aussprüche bildet ein nicht zu verachtendes Argument die ungeheuere Menge der anonymen Aussprüche selbst. Indem die Schulüberlieferung, wo ihr die Kenntniß des Verfassers abhanden gekommen war, die so verwaisten Sätze unbenannt läßt, darf sie für die Urheberschaft der Aussprüche, deren Verfasser sie angiebt, umsoeher Glauben beanspruchen. Anders verhält es sich mit jenen Erzeugnissen der späteren, namentlich mystischen, Agada, die entweder ganz pseudepigraphisch sind, wie das Alphabeth R. Akiba's, oder im Einzelnen neben echten Sätzen älterer Autoren auch solche enthalten, deren Autorennamen erdichtet sind, und zwar in der Regel die Namen alter und berühmter Lehrer. Der Vollständigkeit wegen habe ich bei den einzelnen Tannaiten auch auf diese pseudepigraphischen Sätze hingewiesen, deren Verknüpfung mit dem betreffenden Autorennamen nicht immer willkürlich war, sondern zuweilen ein gewisses System erkennen läßt. — Eine Angabe und Besprechung meiner Quellen ist hier umsoweniger nöthig, als gerade die Geschichte der Tannaiten und ihrer Wirksamkeit in den bekannten Werken von Frankel (דרכי המשנה 1859), Weiß (Zur Geschichte der jüd. Tradition, דור דור ודורשיו 2 Theile, 1871 und 1876), Brüll (מבוא המשנה 1876), Grätz (Geschichte der Juden IV. Band, 2 Auflage, 1866) und Deren-

bourg (Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, I. Theil 1867) umfassend und nach vielen Seiten erschöpfend dargestellt ist. Bei den Citaten aus den genannten Werken habe ich der Kürze wegen vor Angabe der Seitenzahl nur den Namen des Verfassers gegeben. Für die Citate aus Talmud und Midrasch habe ich das allgemein übliche Verfahren eingehalten, für die Tosefta die Ausgabe Zuckermandels benützt.

I.

Hillel.

Das Leben und die Aussprüche Hillels sind zu häufig Gegenstand wissenschaftlicher Darstellung gewesen [1]), als daß es nöthig wäre, dieselben auch hier auf's Neue und im Zusammenhange zu behandeln. Nur als Schrifterklärer, insbesondere als Urheber agadischer Auslegungen, hat Hillel an der Spitze dieser Darstellung der Agada der Tannaiten seine Stelle erhalten; die nicht zahlreichen Sätze, welche die Traditionsliteratur nach dieser Richtung von ihm aufbewahrt hat, bilden die Grundlage des gegenwärtigen Abschnittes. Nicht nur weil Hillel der Erste ist, von dem die Ueberlieferung Schriftdeutungen unter seinem Namen erhalten hat, gebührt ihm dieser hervorragende Platz in der Geschichte der altjüdischen Exegese, sondern vor Allem auch, weil er der eigentliche Begründer jener Schrif

---

[1]) Vgl. außer den betreffenden Abschnitten in den Werken von Frankel, Weiß, Graetz, Derenbourg, den Aufsatz von J. Kämpf im Jhrg. 1849 des Orients, sowie J. Trenel, Vie de Hillel l'Ancien im Rapport sur la Sit. mor. du Seminaire Isr. Paris 1867.

gelehrsamkeit war, deren Ergebnisse uns in dem halachischen und agadischen Midrasch der in letzter Reihe auf Hillel zurückweisenden palästinensischen Schulen erhalten sind. Zwar werden schon seine Lehrer Schemaja und Abtalion in einem merkwürdigen Berichte [1]), der den Stempel der Echtheit an sich trägt, als die großen Schriftausleger [2]) bezeichnet, und es ist selbstverständlich, daß Hillel ihren Vorträgen viel Anregung und Belehrung auch für die Behandlung der heiligen Schrift zu verdanken hatte; aber für die epochemachende Stelle, welche ihm in Bezug auf die letztere anzuweisen ist, zeugt zur Genüge die Thatsache, daß die Regeln des exegetischen Verfahrens, die sogenannten „Maße", d. h. Normen [3]), von Hillel zuerst festgesetzt und mit Bewußtsein angewendet wurden. Daß Hillel schon vor seiner palästinensischen Lehrzeit in selbstständiger Weise die Schrift auslegte, entnehmen wir der im jerusalemischen Talmud [4]) zu lesenden und auch sonst bestätigten [5]) Angabe, daß die nächste Veranlassung, nach Palästina zu ziehen, für den Babylonier Hillel in der Ungewißheit geboten war, ob seine halachischen Erklärungen dreier Schriftstellen auch mit der im Mutterlande anerkannten Praxis übereinstimmten [6]). Die exegetische Methode,

---

[1]) B. Pesachim 70 b.

[2]) דרשנים גדולים. Eine agadische Controverse zu Exod. 14, 15 zwischen Sch. und Abt. hat Mechiltha z. St. aufbewahrt.

[3]) שבע מדות דרש הלל הזקן לפני בני בתירא. Tosefta Synh. c. 7, Ende; Sifrâ Einleitung, Ende; Aboth di Rabbi Nathan c. 37. S. Graetz in Frankels Monatsschrift, I. Band, S. 156 ff.

[4]) Pesachim 33 a: על ג' דברים עלה הלל מבבל. Eine von der gewöhnlichen Auffassung abweichende Erklärung dieser Stelle giebt Geiger, Jüdische Zeitschrift II, 46 ff.

[5]) In Tosefta Negaim c. 1 Ende wird nach Mittheilung der ersten der drei Auslegungen bemerkt: זה אחד מן הדברים שעליהם עלה הלל מבבל. In Sifrâ, Tazria c. 9, Ende, bloß: על הדבר הזה עלה הלל מבבל.

[6]) Es wird auch ausdrücklich bemerkt, daß diese Uebereinstimmung stattfand: ודרש והסכים ועלה וקיבל הלכה. (Vgl. was Tarphon zu Akiba

wie sie Hillel in einem bestimmten Falle öffentlich zur Geltung brachte [1]), tritt in dem Bericht hierüber als neu auf und war so wenig anerkannt, daß er die Gegner von der Wahrheit seiner Ansicht erst dann überzeugt, als er dieselbe nach der exegetischen Begründung auch als von den Lehrern Schemaja und Abtalion überkommen hinstellt [2]). Den Sieg, den Hillel über die Bene Bathyra davontrug, war zugleich ein Sieg seiner Methode, und obwohl er höchstens drei seiner sieben Regeln damals zur Anwendung brachte, wird dies hinsichtlich aller behauptet [3]); man datirt eben gewissermaßen die Proclamation seiner Methode von dem Tage, an welchem dieselbe zur Herrschaft gelangt war.

---

sagt: ואתה דורש ומסכים לשמועה, Sifrâ zu Lev. 1, 5; Zebachim 13 a).

Nur die in der vorigen Anmerkung erwähnte Auslegung wird auch anderwärts im Namen Hillels tradirt; sie betrifft Lev. 13, 17. Die zweite, in welcher der Widerspruch zwischen Exodus 12, 5 und Deut. 16, 2 gelöst wird, wird durch Rab, wenn auch mit anderer Wendung, dem Zeitgenossen Hillels, Jehuda b. Dorotheos zugeschrieben, b. Pesachim 70 b, im Sifrê zu Deuteron. § 129 lesen wir sie anonym, und in Mechiltha zu 12, 5 bildet sie die Grundlage der Controverse zwischen Josia und Jonathan, den Schülern Ismaels, jedoch ohne daß sie besonders mitgetheilt würde. Die dritte Auslegung, eine Ausgleichung zwischen Exod. 12, 15 und Deut. 16, 8 wird in der Mechiltha z. St. anonym als „andere Ansicht" דבר אחר gebracht, in Sifrê z. St. (§ 134) dem R. Simon zugeschrieben, wofür in der Barajtha des bab. Talmuds (Menachoth 66 a) Simon b. Eleazar.

[1]) S. S. 101 Anm. 3.

[2]) J. Pesach. l. l. אעפ"י שהיה יושב ודורש להן כל היום לא קיבלו ממנו עד שאמר להן יבוא עלי כך שמעתי משמעיה ואבטליון. In Tosefta Pesachim c. 4 kürzer: ועוד מקובלני מרבותיי. Der sonst vollständigere Bericht des jerus. Talmuds erzeugt den Schein, als ob die Bene Bathyra die Beweiskraft der Deduktionsregeln Hillels zwar anerkannt (vgl. A. Krochmal, Chaluz II, 93), aber ihre Anwendbarkeit auf den vorliegenden Fall bestritten hätten. Doch zeigt die Vergleichung mit den Versionen in der Tosefta und in der babylonischen Barajtha (Pesach. 66 a), daß die Einwände der Gegner nicht einen ursprünglichen Bestandtheil des Berichtes gebildet hatten.

[3]) S. Weiß I, 165.

Wie diese Methode von ihrem Begründer gehandhabt wurde, das sehen wir nur noch an einigen wenigen Beispielen, bei denen wir Hillels Auslegungen unter seinem Namen kennen lernen [1]). Gewiß ist Vieles, was ursprünglich von ihm herrührt, anonym oder unter dem Namen eines späteren Gesetzeslehrers in die nachherige Literatur gekommen.

Von der agadischen Schriftdeutung Hillels haben wir ebenfalls nicht viel bezeugte Beispiele, aber sie genügen, um sein Verfahren zu kennzeichnen. Es sind fast durchaus in ungezwungener Weise sich darbietende biblische Belege zu selbständigen Sentenzen, zu einigen jener berühmten Kernsprüche, in welchen die reifste Lebensweisheit den knappsten und angemessensten Ausdruck gefunden hat. Von dem bekanntesten dieser Sprüche, mit dem er einem angehenden Proselyten das Hauptprinzip der jüdischen Lehre anzeigt [2]), wird es zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber es ist leicht denkbar, daß er ihn ebenfalls mit einem biblischen Satze begründete. „Was dir unlieb ist, das thue auch deinem Nächsten nicht." Dieses Wort ist nichts anderes, als die negative Ausdrucksweise für das biblische: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" (Lev. 19, 18) [3]). Und wirklich nennt später Akiba dieses Bibelwort selbst den „großen Grundsatz der jüdischen Lehre" [4]), indem er so Hillels Gedanken in anderer Form ausspricht [5]). Aehnlich hat Zadok, nicht lange nach Hillels

---

[1]) Sie sind zusammengestellt bei Weiß 1, 170.

[2]) דעלך סני לחברך לא תעביד, mit dem Nachsatze: „Dies ist die ganze Lehre, das Uebrige ist nur Erläuterung."

[3]) S. die Bemerkung Sam. Edels' zu b. Sabb. 31 a. Es ist auffallend, daß Raschi, der in erster Reihe eine von der gewöhnlichen ganz abweichende Auffassung der Sentenz giebt, auf den Bibelsatz nicht verweist.

[4]) כלל גדול שבתורה Sifrâ z. St., j. Nedarim 41 c, Gen. rabba c. 24 Ende.

[5]) Noch vor Akiba finden wir das Wort von der Nächstenliebe ebenso angewendet bei Paulus im Briefe an die Galater 5, 14: Ὁ γὰρ πᾶς

Tode, den aramäiſchen Ausſpruch Hillels: „Wer ſich der Krone bedient, kommt um“ in hebräiſche Worte umgeſetzt [1]). Die Worte, welche Hillel, mit Anlehnung an Exod. 20, 24, beim Feſte des Waſſerſchöpfens ſprach [2]), werden von einer anderen Quelle in anderer Reihenfolge dem Elieẓer b. Jakob, einem Zeitgenoſſen Zadoks, zugeſchrieben [3]). Es ſcheint auch hier ſtattgefunden zu haben, was wir noch oft zu bemerken Gelegenheit haben werden, daß ein Ausſpruch, anſtatt ſeinem Urheber ſeinem Tradenten zugeeignet wird.

Gleich der zuletzt erwähnten Sentenz Hillels finden wir auch andere, die einen ſelbſtändigen Gedanken in ſelbſtändiger Form enthalten, aber zum Schluſſe auf eine bibliſche Beleqſtelle hinweiſen. So auf Koheleth 3, 4 der nur einmal [4]) vorkommende Spruch: „Erſcheine nicht nackt, erſcheine nicht bekleidet, erſcheine nicht ſtehend, erſcheine nicht lachend, erſcheine nicht weinend“; dieſer Spruch iſt wahrſcheinlich nichts anderes, als Ausführung der kürzeren Sentenz: „Sondere dich nicht von der Geſammtheit ab!“ [5]) — Auf ψ 113, 5, 6 ſtützt ſich in ziemlich freier Weiſe der die Demuth empfehlende Satz [6]): „Meine Er-

---

νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πληροῦται ἐν τῷ Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἑαυτόν, ferner im Briefe an die Römer, 13, 8, wo der Satz in Bezug auf die zweite Hälfte des Dekalogs ausgeführt wird. Paulus hatte gewiß dieſelbe Quelle wie Akiba, den Satz Hillels. Eine Erweiterung hat dieſer in dem Ausſpruche Jeſus' bei den Synoptikern (Matth. 22, 39 f., Marcus 12, 31, Lucas 10, 27) erfahren, wonach die Liebe zu Gott (Deut. 6, 5) das erſte Gebot, die Liebe zum Nächſten das zweite ebenſo große ſei. Bekanntlich benutzt auch das Buch Tobit den Satz Hillels, 4, 15: *ὃ μισεῖς μηδενὶ ποιήσῃς*.

[1]) Aboth 4, 5. Vgl. auch Jochanan in b. Nedar. 62 a.

[2]) Toſ. Sukka 4, 3; b. Sukka 53 a; Aboth di R. Nathan c. 12 mit Erläuterung.

[3]) Mechiltha z. St. (Jethro c. 11).

[4]) Toſ. Berachoth c. 2 Ende.

[5]) Aboth 2, 4.

[6]) השפלתי הוא הגבהתי והגבהתי הוא השפלתי. Die Individualiſirung

niedrigung ist meine Erhöhung und meine Erhöhung ist meine Erniedrigung“ [1]). Mit Prov. 11, 24 und ψ 119, 126 wird die Erläuterung zu einem Spruche begründet, der in der beliebten antithetischen Weise Hillels das Ausstreuen der Belehrung von der herrschenden Empfänglichkeit für dieselbe abhängig macht [2]).

---

des allgemeinen Gedankens — der in anderer Form auch den Aeltesten der Schulen Schammai und Hillel in den Mund gelegt wird, Erubin 13 b — durch Beziehung desselben auf den Redenden selbst, wodurch er eine eigenartige subjektive Färbung gewinnt, kömmt bei Hillel auch sonst vor. Vgl. die Sätze: אם אין אני לי מי לי וכשאני לעצמי מה אני (Aboth 1, 15); אם אני כאן הכל כאן (Sukka 53 a). Mit dieser Ausdrucksweise verwandt ist die Einkleidung halachischer Normen in ähnliche Sätze, in welchen durch Anwendung der ersten Person der Lehrsatz anschaulicher gemacht wird. Z. B. M. Baba Kamma 1, 2: שחביתי בשמירתו הכשרתי ארץ נוקן כל. Solche Sätze gehören zu den ältesten Bestandtheilen der Halacha (s. Frankel S. 13) und haben ihre Stylisirung vielleicht von Hillel selbst erhalten.

[1]) Lev. r. c. 1. Hier ist der Satz als Parallele zu dem Ben Azzais citirt, der auch in Aboth d. R. N. c. 25 zu lesen ist. Im Midr. Tanchuma, bei Jalkut zu Prov. 25, 7, § 961, steht Hillels Satz nach dem Ben Azzais (in unserem Tanchuma, ebenso Jalkut zu Lev. 1, 1, § 427 fehlt er), vor demselben in Exod. r. c. 45. Doch ist an den letzteren Stellen der Name Ben Azzais ausgeblieben und nur der Tradent Tanchuma b. Abba od. Tanchum als Autor genannt. Am größten ist die Corruption im Midr. Hallel, Jellinek's Beth-Hamidrasch, V, 91, zu ψ 113, 4, wo Hillels Name nach seinem Satze, zu dem Ben Azzais als Urheber genannt ist: וכן היה הלל אומר עלה (sic) הגבהתי השפלתי והשפלתי הגבהתי למטה ודד למעלה. — Vgl. noch Schuhl, Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch Nr. 779, wo zu einer ähnlichen Sentenz auf einen Ausspruch im Evang. Matth. 23, 12 (vgl. Lukas 14, 11) hingewiesen wird: ὅστις δὲ ὑψώσει ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, καὶ ὅστις ταπεινώσει ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.

[2]) בשעת המכניסים פור ובשעת המפורים כנס Tos. Berachot c. 7, woraus M. Mischle zu 5, 16; b. Berachoth 63 a. In j. Berachoth Ende (14 d) lesen wir den Spruch selbst aramäisch: בשעה דמכנשין בדר וכשעה דמבדרין כנש, die Erläuterung als besonderen Satz hebräisch, doch ohne die Bibelcitate. Im Midr. Samuel Einleitung, dessen Version sich dem jeruf. Talmud anschließt, findet sich auch der Hinweis auf Prov. 11, 24.

Anwendung von Bibelsätzen ohne Beziehung auf einen Sittenspruch finden wir ebenfalls von Hillel überliefert. Das Psalmwort „Gelobt sei Gott, jeglichen Tag lädt er uns auf;“ (ψ 68, 20) recitirte er, um zu begründen, warum er nicht gleich Schammai schon vom ersten Tage der Woche an für den Sabbath sorgte [1]). Wenn er des Weges kommend Geschrei in der Stadt vernahm, drückte er mit den Worten von ψ 112, 7 seine Zuversicht aus, daß jenes nicht von seinem Hause herrühre [2]).

Eines der wichtigsten Elemente der Agada, das Gleichniß oder Maschal, ist auch bei Hillel anzutreffen, in zwei Gesprächen mit seinen Schülern, welche der spätere Midrasch zu Leviticus aufbewahrt hat [3]). In dem einen sagte er: Wie die Königsbilder im Theater und Circus von dem, dessen Obhut sie übergeben sind, reingehalten und abgespült werden müssen, so ist auch das Baden des Körpers eine Pflicht für den Menschen, der im Bilde des allmächtigen Königs geschaffen wurde. — Wie hier die Pflege des Körpers, begründet er im andern Gleichniß die Pflege der Seele, die nur ein Gast auf Erden sei, dem Aufmerksamkeit zugewendet werden müsse; „heute weilt sie noch im Körper, morgen ist sie nicht mehr hier“ [4]).

Im babylonischen Talmud [5]) werden zwei exegetische Ge-

---

[1]) Beza 16 a.

[2]) J. Berach. 14 b: הלל הזקן אומר משמועה רעה לא יירא. Nach der Bar. b. Berach. 60 a hätte H. selbst bloß gesagt: מובטח אני שאין זה בתוך ביתי, und auf ihn, wird hinzugefügt, wäre der erwähnte Psalmvers anzuwenden.

[3]) Lev. r. c. 34, wonach Jalkut zu Prov. 11, 17. S. Weiß I, 160 f., Reifmann im Hammaggid X, 366.

[4]) Es ist bemerkenswerth, daß die Ueberlieferung das erste Gespräch hebräisch, das andere aramäisch erhalten hat; in beiden sind griechische Wörter gebraucht. Beide werden damit eingeleitet, daß Prov. 11, 17 auf Hillel zu beziehen sei. So wie hierdurch dieser als איש חסד gerühmt wird, so klagte man bei seinem Tode הי עניו הי חסיד, Tos. Sôta c. 13.

[5]) Chagiga 9 b; s. Berliners Magazin 1881, p. 117 f.

ſprüche zwiſchen Hillel und Bar Hê Hê gebracht; in dem einen [1]) fragt Letzterer, wie das auffallende Wort להמעות, Kohel. 1,15 zu verſtehen ſei, in dem andern wünſcht er Aufklärung über die ſcheinbare Tautologie in Maleachi 3,18. Es iſt kein Grund an der Echtheit dieſer beiden mit ſo genauer Einkleidung überlieferten Schrifterklärungen Hillels zu zweifeln. Der Frageſteller iſt jener Ben Hê Hê [2]), deſſen kurze Sentenz den Miſchnatractat Aboth beſchließt: „der Mühe gemäß iſt der Lohn“. Nun leſen wir anderwärts [3]), daß dieſer eines Hillel nicht unwürdige Spruch dieſem ſelbſt zugeſchrieben wurde; und zwar wird dabei berichtet, er habe denſelben von rohen Getreidehändlern als unhöflichen Beſcheid auf eine berechtigte Frage erhalten, hernach hätte er die Rohen zum Guten bekehrt [4]). Das iſt alſo eine der Proſelyten-Anekdoten, die über Hillel noch bei der ſpäten Nachwelt umliefen. Ein Proſelyt war aber nach einer Schulüberlieferung auch Ben Hê Hê, und zwar ſeien er und Ben Bag Bag eine und dieſelbe Perſon geweſen [5]); eine Sentenz des Letztern, ebenfalls aramäiſch, ſteht unmittelbar vor der Ben Hê Hê's am Schluß des Aboth-Tractates, und auch dieſe wird in Aboth di R. Nathan Hillel ſelbſt zugewieſen. Ben Hê Hê war alſo höchſt wahrſcheinlich ein Proſelyt, den Hillel in's Judenthum einführte und deſſen zwei Sentenzen bald unter zwei

---

[1]) In Jalk. zu Koh. 1,15 iſt רב אחא בר הי הי zu בר הא הא corrumpirt, aus der Schreibart בר הא, die Rabbinowicz im Dikd. Sofrim z. St. regiſtrirt, leicht zu begreifen. Rabb. berichtet daſelbſt, daß in den alten Drucken und in Handſchriften הידי ſtets ein Wort bilde. In En Jakob iſt zu dieſer Stelle blos die Erklärung gegeben, die Namen fehlen.

[2]) בן הא הא. Sowohl הא als הי ſind gleichberechtigte Schreibungen für den Namen des fünften Buchſtaben, nur daß הא mehr zum hebräiſchen ה paßt.

[3]) Aboth di R. Nathan c. 12.

[4]) מה עשה להם הלל הזקן התוירן למוטב.

[5]) S. Toſſafoth zu Chag. 9 b, Juchaſin und Seder Hadd. s. v. בר הי הי.

verschiedenen, aber ähnlichen Namen von ihm selbst, bald von Hillel hergeleitet wurden. Was aber der Sinn und Ursprung jener sonderbaren Namen sei, das läßt sich vielleicht noch mit Hilfe einer andern Hillel'schen Bekehrungsgeschichte ergründen. Nach dieser hätte er einen Neophyten dadurch von der Wahrheit der mündlichen Lehre überzeugt, daß er ihm bei der Unterweisung im hebräischen Alphabet handgreiflich bewies, daß selbst die Kenntniß der Buchstaben ohne den Glauben an die mündlich überlieferte Bedeutung derselben unmöglich wäre [1]). Wie wäre es nun, wenn dieser dermaßen überführte Proselyte den Namen Bar Hê Hê erhielt, was soviel besagte als „derjenige, der das Hê ein Hê nennt", oder auch den Namen Bag Bag, der noch genauer der angeführten Anekdote entspricht, indem er anzeigt, daß der betreffende Proselyt dadurch überzeugt wurde, daß die Reihenfolge der Buchstaben wie ihre Aussprache aus der Ueberlieferung gelernt wird, daß Beth-Gimmel immer Beth-Gimmel sei. Wie im Alphabet wird Hillel den Bekehrten auch in der heiligen Schrift unterwiesen haben, wobei er die erwähnten Fragen an ihn richtet. Der Bericht des babylonischen Talmud, wenn auch durch keine Parallelstelle unterstützt [2]) und auch nicht als Barajtha bezeichnet, kann demnach als glaubwürdig betrachtet werden.

Als apokryph muß man eine ganz vereinzelt dastehende agadische Bemerkung zu I Sam. 28, 19 ansehen, welche ein

---

[1]) Sabb. 31 a; Aboth di R. Nathan c. 15. In Koh. r. zu 7, 8 ist diese Erzählung von Schammai und Hillel auf die babylonischen Amoräer Rab und Samuel übertragen, und der zu Bekehrende ist ein Perser.

[2]) Die Daten des babylonischen Talmuds über Hillel sind überhaupt viel zahlreicher als die der palästinensischen Quellen. Es ist kein Wunder, daß die Babylonier besonders bemüht waren, die Traditionen über ihren großen Landsmann zu bewahren.

pseudepigraphisches Agadawerk [1]) mit Hillels Namen überliefert, obwohl die darin enthaltene Sentenz und die Ungezwungenheit der Auffassung seine Urheberschaft wenn nicht beweisen kann, so doch als nicht unmöglich erscheinen läßt.

In einem mystischen Midraschwerke [2]) wird Hillel als derjenige genannt, der die Kenntniß des Gottesnamens von Esra her den späteren Gelehrten überlieferte [3]). Seine Aussprüche boten sonst keinen Anhalt, um ihn gleich anderen älteren Tannaiten zum Träger und Vertreter der Geheimlehre zu machen. Eine schlecht bezeugte Ueberlieferung [4]) erzählt von ihm, er habe außer allen Sprachen auch die geheime Rede der leblosen Welt, der Pflanzen und Thiere so wie die der Geister und Gleichnißreden (Fabeln) gewußt [5]). Doch ist diese Angabe, wie es scheint, nur von einem verherrlichenden Ausspruche über die Kenntnisse Jochanan b. Zakkais [6]) auf Hillel übertragen worden.

---

[1]) Pirke R. Eliezer c. 33, daraus Jalk. zu Samuel § 141: הלל הזקן אומר: אמר שמואל לשאול לא דייך שלא שמעת בקולי למחות את זכר עמלק אלא גם באת לשאול לך באוב אוי לרועה אוי לצאנו שבשבילך נתן הקב"ה את ישראל ביד פלשתים.

[2]) Im Sefer Chanoch, Jellinek, Beth Hamidrasch II, 117.

[3]) ועזרא הסופר להלל הזקן והלל הזקן לר' אבהו ור' אבהו לר' זירא . . ור' זירא לאנשי אמונה. In dieser Traditionskette ist zwischen Hillel und und Abahu eine Lücke anzunehmen. Zeïra erscheint oft als Gast Abahu's in Cäsarăa, s. j. Berach. 12 a, b. Berach. 46 a. In dem oben S. 106 Anm. 4 erwähnten Klagespruch über Hillel wird dieser „ein Schüler Esra's" genannt (תלמידו של עזרא), so wie Simon b. Lakisch ihn als denjenigen rühmt, der gleich Esra von Babylonien stammend, die Kenntniß der Lehre im Mutterlande wiederhergestellt hat, b. Sukka 20 a. Der Ausdruck „Schüler Esra's" entspricht ganz demjenigen, den Hillel selbst gebraucht, wenn er (Aboth I, 13) empfiehlt, „Schüler Aharons" zu sein.

[4]) Mas. Sofrim 16, 9.

[5]) אמרו עליו על הלל שלא עזב דברי חכמים שלא למדם אפילו כל הלשונות אפילו שיחת הרים וגבעות ובקעות שיחת עצים ועשבים שיחת חיות ובהמות שיחת שדים ומשלות. S. S. Back in Graetz, Monatsschrift 1876, S. 27 ff.

[6]) Sukka 28 a, Baba bathra 134 a. Dort heißt es für משלות ge-

Zum Schluſſe ſei noch bemerkt, daß die Ausſprüche Hillels theils hebräiſch, theils aramäiſch, zum Theil aber in beiden Sprachen [1]) überliefert wurden. Von ſeinen vier Hauptſentenzen heißt es in Aboth di R. Nathan [2]) mit Anſpielung auf ſeine Heimat, daß er ſie im babyloniſchen Idiome geſagt habe.

II.

Die Schulen Hillel's und Schammai's.

Wie gering auch die Zahl der unter Hillels Namen auf die Nachwelt gekommenen Schriftdeutungen iſt, noch weniger wird uns von ſeinen Zeitgenoſſen [3]) und nächſten Nachfolgern überliefert. Von ſeinem halachiſchen Gegner Schammai wird in einem tannaitiſchen Midraſchwerke ausdrücklich gemeldet, er habe drei Schriftſtellen erklärt [4]), was wahrſcheinlich beſagen

---

nauer: משלות כובסין מש' שועלים. Neben שיחת שדים iſt dort auch שיחת מלאכי השרת erwähnt, und anſtatt der geheimen Rede der belebten und unbelebten Natur finden wir im Talmud bloß שיחת דקלים.

[1]) So ſeine Worte beim Feſte des Waſſerſchöpfens im jer. Talmud (Sukka 55 b) aramäiſch, im babyloniſchen (ſ. S. 104 Anm. 2) hebräiſch. S. auch S. 106 Anm. 4 und S. 105 Anm. 2.

[2]) Cap. 12: אף הוא אמר בלשון בבלי ד' דברים. Es ſind die Sentenzen in Aboth 1, 14 doch in anderer Reihenfolge und mit weſentlichen Abweichungen: 1. נגד שמא ואבד שמיה (ואבד vielleicht aus נאבד oder יאבד, dritte Perſon sing. fut. corrumpirt); 2. ודלא =) ודלא משמש חכימיא קטלא חייב (ילף; 3. (יסיף =) ודלא מוסיף פסיד; 4. ודישתמש בתגא אבד (חלף =) ואויל ליה. —

[3]) Zu dieſen gehören auch jene beiden beliebten Volksredner, die während Herodes' Krankheit einen Aufſtand erregten, um die Adler vom Heiligthum zu entfernen. Joſephus, der uns auch ihre Namen, Juda b. Sarifai und Matthia b. Margaloth, erhalten hat, bezeichnet ſie als „Ausleger der väterlichen Geſetze" (Antiqu. XVII, 6, 2).

[4]) Sifrê § 203, zu Deut. 20, 19. ו אחד מג' דברים שדרש שמאי הזקן

will, daß man keinen weiteren Midrasch von ihm kannte. Außer dem Midrasch, bei dessen Gelegenheit wir diese Bemerkung lesen, wird kein anderer als zu den drei Beispielen Schammaischer Exegese gehörig bezeichnet. Doch hören wir an einem andern Orte, daß er im Namen des Propheten Chaggai [1]) die Worte „ihn hast du getödtet" (II Samuel 12, 9) zur Begründung einer criminalrechtlichen Norm angewendet habe [2]).

Vom Sohne Hillels, Simon, ist auch sonst fast gar nichts bekannt, aber auch von seinem Enkel, dem berühmten Gamliel I und dessen Sohne, Simon b. Gamliel I, dem Zeugen der über Jerusalem hereingebrochenen Katastrophe sind weder halachische noch agadische Aussprüche verzeichnet. Es scheint, daß man erst

---

In Tos. Erubin c. 4 (3),7 bloß וכן היה שמאי הוקן דורש ; die Erfurter Handschrift hat die Variante הלל הוקן (Tos. ed. Zuckermandel S. 142), doch ist die Lesung שמאי auch durch die Baraitha b. Sabbath 19 a bestätigt.

[1]) Wir finden auch anderweitig, daß man Lehrsätze alten Ursprunges den letzten Propheten, Chaggai, Zacharia, Maleachi zuschrieb. Von zwei Zeitgenossen der Tempelzerstörung, die beide der Schule Schammais angehört zu haben scheinen, lesen wir, daß sie sich auf Chaggai berufen, nämlich von Zadok (Tosefta, Kelim III, 2. 3) und von Dosa b. Harkinas (j. Jebam. 3 a, b. Jebam. 16 a). Welche Bedeutung diese Berufung hat, das sehen wir noch klar an einer der von Dosa b. H. derartig bezeugten Halacha's, indem von ebenderselben sein Zeitgenosse Jochanan b. Zakkai erklärt, er habe sie von seinen Lehrern als uralte „Satzung von Sinai her" überkommen (mitgetheilt von Elieser b. Hyrkanos, Mischna Jadajim 4, 3). Einen ähnlichen Sinn hat es, wenn behauptet wird, Jonathan b. Uzziel, der Schüler Hillels, habe seine Uebersetzung der Propheten von Chaggai, Zacharia und Maleachi empfangen (Megilla 3 a). Vgl. noch Levy's Talm. Wörterbuch II, 14 a und weiter unten Cap. IV, Abschn. 7.

[2]) Kidduschin 43 a. Als den dritten Midrasch Schammai's könnte man die Deutung von Levit. 11, 34 annehmen, welche in Sifrâ z. St. anonym zu lesen ist, wahrscheinlich aber, wie Weiß (I, 170) mit Recht bemerkt, die Grundlage der von Dositheos, einem Hörer Schammai's, von diesem tradirten Halacha in M. Orla 2, 5 bildet.

seit dem Untergange des Tempels und der gewaltsamen Unterbrechung der gesetzlichen Autorität des Synhedrins Werth darauf legte, mit den überlieferten Aussprüchen zugleich auch den Namen der Urheber derselben dem Gedächtnisse einzuprägen, da die Autorität der einzelnen Gesetzeslehrer nunmehr in den Vordergrund trat und der Name des Autors seinem Satze Werth nnd Anerkennung verleihen sollte. Ueberdies schaarten sich in den Jahrzehnten vor der Zerstörung die Schriftgelehrten in die zwei Schulen Hillel und Schammai, und die Meinungen der Einzelnen bargen sich unter dem Gesammtnamen ihrer Partei [1]).

Unter der sehr großen Menge überlieferter Controversen zwischen dem „Hause Schammai" nnd dem „Hause Hillel" giebt es eine beträchtliche Zahl solcher, die Schriftauslegung zu halachischem Zwecke betreffen [2]); Aber auch solche treffen wir, die man als rein agadisch bezeichnen kann. Und man darf annehmen, daß diese noch in die ältere, Jerusalem zum Schauplatz habende Zeit dieser Schuldebatten gehören, da man aus der spätern, nachjerusalemischen Zeit, wo andere Namen und andere Parteiungen sich geltend machten, schwerlich diese nicht in's gesetzliche Gebiet gehörigen Meinungsverschiedenheiten aufbewahrt hätte. Wir besitzen also in diesen wenigen Controversen, die fast durchaus religionsphilosophischen Inhaltes sind, interessante Zeugnisse der jüdischen Schulansichten aus den letzten Zeiten des zweiten Tempels. Die Fragen, welche da aufgeworfen werden, werden zwar auf exegetischer Grundlage, mit Hilfe von Bibelsätzen beantwortet; aber man darf annehmen, daß dabei die Speculation der Exegese entgegenkam und beide sich gegeseitig stützten, wie dies in der agadischen Behandlung

---

[1]) S. Frankel 58, 64.

[2]) S. Frankel 46 f. Weiß I, 179 zählt 316 Controversen der beiden Schulen, darunter 29 Midraschim, d. h. Schriftauslegungen.

derartiger Stoffe überhaupt der Fall ist. Wir haben in diesen Controversen ein Specimen ältester Agada und dürfen daher etwas länger bei ihnen verweilen.

Ging bei der Weltschöpfung der Himmel der Erde voran oder umgekehrt? Diese Frage wird von der Schule Schammai, ganz wie in der Sage von den „Weisen des Südens", an welche Alexander der Große dieselbe Frage richtete [1]), zu Gunsten des Himmels beantwortet, nach Gen. 1, 1, von der Schule Hillel zu Gunsten der Erde, nach Gen. 2, 4 [2]). Beide veranschaulichen ihre Ansicht noch mit ebenfalls biblisch begründeten Gleichnissen, in denen die Weltschöpfung mit dem Bau eines Palastes verglichen wird. [3]) In einer andern Controverse, die auf die Worte „am Tage, da Gott schuf" (Gen. 2, 4) sich beziehen, theilen die Schüler Schammai's das Planen der Schöpfungswerke der Nacht, das Schaffen selbst dem Tage zu, während nach denen Hillels beides am Tage stattfand [4]). Einer der bedeutendsten Schüler

[1]) Tamid 32 a. S. Vogelstein, Adnotationes etc. p. 24.

[2]) Chagiga 12 a, in etwas verschiedener Fassung in den paläst. Quellen: j. Chag. 77 c d, Gen. r. c. 1 g. E., Lev. r. c. 36 Anf., Midr. Samuel c. 5 Anf. In Pirke R. Eliezer c. 18 Anf. ist das Ganze sehr modificirt und sagenhaft erweitert. Die beiden Schulen hätten so eifrig debattirt, daß die Schechina sich unter ihnen niederließ und sie, gleichsam göttlich inspirirt, übereinkamen, für Himmel und Erde eine gleichzeitige Schöpfung anzunehmen. Das ist, wie wir gleich sehen werden, die Ansicht eines spätern Lehrers.

[3]) Das Bild vom Architekten für den Weltschöpfer hat auch der alexandrinische Zeitgenosse der beiden Schulen (Philo, de opif. mundi 4) und zwar in sehr ähnlicher Weise, wie wir es im dritten Jahrhundert bei Joschaja finden (Gen. r. c. 1 Anf.), nur daß Philo anstatt des Palastbaues die Erbauung einer Stadt zum Gleichnisse nimmt.

[4]) Gen. r. c. 12 Anf. Diesen Ansichten, welche wie ein Uebertragen menschlichen Denkens und Ausführens auf das Schöpfungswerk Gottes lauten, scheint als Grundgedanke jene Anschauung von der doppelten Schöpfung, der der idealen und der der sichtbaren Welt zu unterliegen, welchen wir ebenfalls bei Philo ausgeführt finden (s. Siegfried,

Akiba's, Simon ben Jochai sprach später seine Verwunderung über diese Meinungsverschiedenheiten aus [1]) und löst beide Fragen in einer der Allmacht des Schöpfers mehr Rechnung tragenden Weise, indem er Himmel und Erde zugleich erschaffen läßt, dabei das drastische Bild vom Topf und Deckel gebrauchend [2]), während er das Verhältniß zwischen dem Planen und Schaffen Gottes so denkt, daß letzteres eine möglichst geringe Zeit, die Schlußmomente des Tages [3]) in Anspruch nimmt.

Zwei andere Controversen der Schulen sind eschatologischen Inhaltes, sie betreffen die Vergeltung nach dem Tode und die Auferstehung. In Bezug auf jene lehren die Schammaiten, es gäbe drei Classen: die ersten zwei sind die in Daniel 12, 2 genannten, die eine zum ewigen Leben, die andere zu Schmach und ewiger Pein bestimmt; die dritte Classe, bei der Verdienste und Schuld sich die Wage halten, verfällt dem Reinigungsfeuer, in welchem die zu Läuternden auf und nieder schwanken, bis sie geläutert sich aus ihm erheben, nach Zacharia 13, 9 [4]) und I

Philo von Alexandria, S. 232 ff.). Auch bei Philo bildet Gen. 2, 4 den eigentlichen Schriftbeweis dieser Anschauung.

[1]) Gen. r. c. 1 und c. 12: תמיה אני היאך נחלקו אבות העולם בירח שמאי ובית הלל על בריאת שמים וארץ. In der Mischna, Edujoth 1, 4 heißen Schammai und Hillel selbst אבות העולם; j. R. H. 56 d Ismael und Akiba.

[2]) In b. Chag. 12 a werden als Urheber dieser Ansicht bloß „die Weisen" genannt, die sie ebenfalls, wie Simon b. Jochai, mit Jesaia 48, 13 belegen.

[3]) עם דמדומי חמה. Ueber diesen Ausdruck s. Fleischer in Levy's Talm. Wörterbuch I, 443 a.

[4]) In den Worten והבאת את השלשית באש wird השלשית als „die dritte" Classe gedeutet. Hierauf beruht auch die anonyme Deutung zu den Worten עלמות אהבוך Hohel. 1, 3 im Midrasch, Schir rabba, zu dieser Stelle: ו כת השלשית שני והבאתי את השל' באש. Dies ist Joel entgangen, der hier die dritte Klasse der Gnostiker sehen will und in עלמות die Aeonen findet (Blicke in die Religionsgeschichte, S 135); man muß vielmehr das letztere Wort in על מות auflösen: über den Tod hinaus lieben sie Dich. Anders muß es sich freilich mit der „dritten Classe"

Sam. 2, 6. Die Schüler Hillels aber entnehmen den Worten „reich an Gnade" (Exod. 34, 6), daß Gott für diese dritte Classe die Wagschale des Urtheils sich der Gnade zuneigen läßt; auf sie hätte David den 116. Psalm gedichtet [1]). — Ueber die Auferstehung folgerte die Schule Schammai aus der Wiederbelebung der Gebeine bei Jecheskel, c. 37, jene werde in der umgekehrten Reihenfolge geschehen als die Bildung des Kindes im Mutterschooße; die Schule Hillels hingegen lehrte, daß der Bildung des werdenden Menschen vollkommen auch die Neubildung der Auferstehenden entspreche, dies aus Hiob 14, 10 f. beweisend, wo die im Futurum stehenden Zeitwörter wirklich auf Zukünftiges hindeuten [2]).

In's Gebiet der allegorischen Schrifterklärung gehört die einzige, außer den bisherigen noch bekannte agadische Controverse der beiden Schulen. Von der Ansicht ausgehend, daß in dem Worte כבשים, die beiden Lämmer des täglichen Opfers (Num. 28, 3), eine symbolische Nebenbedeutung sich berge, gewinnt die Schule Schammai's dieselbe durch das Zeitwort כבש, das niederdrücken bedeutet, indem die Opfer die Sünden Israels herabdrücken; die Schule Hillels macht hiergegen geltend, daß was niedergedrückt wird, wieder an die Oberfläche zu kommen strebe [3]), vielmehr

---

verhalten, der eine Himmelsstimme die Schüler Jochanan b. Zakkai's würdig findet (j. Chag. 77 a, b. Chag. 14 b). Dieselbe wird schon im jerus. Talmud, a. a. O., als eine der sieben Classen der seligen Frommen erklärt, über die eine ausführliche Angabe im Schocher tob zu ψ 11, 7 zu lesen ist. S. auch den von Jellinek im Beth Hamm. II, 52 f. edirten Abschnitt über das Paradies, wo von der dritten Klasse der daselbst weilenden Frommen — wahrscheinlich auf Grund der Stellen im Talmud — gesagt wird: שלישית ר' יוחנן ותלמידיו.

[1]) Tosefta Synh. c. 13; Bar. Rosch-Haschana 16 b, wo einzelne Ausdrücke aus dem unmittelbar vorher stehenden Satze Jochanans über die drei am Gerichtstage geöffneten Bücher eingedrungen sind.

[2]) Gen. r. c. 14; Lev. r. c. 14.

[3]) כל דבר שהוא נכבש סופו לצוף. Eine reduplicirte Form des Ver-

sei der gleichklingende, wenn auch anders geschriebene Stamm, der waschen bedeutet, כבס heranzuziehen, indem die Opfer Israel gleichsam von den Sünden rein waschen [1]). —

Endlich sei noch einer Anwendung von Jesaia 45, 18 gedacht, welche in einem halachischen Dispute den Schülern Schammai's in den Mund gelegt ist, um zu beweisen, daß Fortpflanzung der Gottgewollte Zweck der Welt sei [2]), sowie eines philosophischen Streites der beiden Schulen, der drittehalb Jahre gedauert habe und sich um die Frage drehte, ob das Erschaffensein des Menschen oder sein Nichterschaffensein vorzuziehen sei [3]).

Noch eine Differenz der beiden Schulen verdient hier erwähnt zu werden, welche zwar halachisch ist, aber deutlich zeigt, daß in ihren Disputationen auch die Auslegung der nicht gesetzlichen Theile der heiligen Literatur eine Stelle fand. Von Simon b. Jochai wird bezeugt [4]), daß zu den seltenen Fällen,

---

bums צוף, eigentlich schwimmen (s. II Kön. 6, 6) ist das Verbum צפצף, welches man gewöhnlich mit מצפצפין Jes. 8, 19 verbindet. Aber es bedeutet an zwei Stellen dasselbe, was hier צוף, nämlich in dem oben stehenden Ausspruche des Hauses Schammai über das Läuterungsfeuer (R. H. 16 b): יורדין לגיהנם ומצפצפין ועולין (ed. Zuckermandl hat die Lesart ומצטפצפין) und in dem Satze מהוך גופה לצאת מצפצפת בשעה שנפשך אני לשיבה לך, wo „emporbrängen, hinaufstreben" einen bessern Sinn giebt als die gewöhnliche Erklärung (Lev. r. c. 34).

[1]) Pesikta, ed. Buber 61 b כבשים wird nach beiden Deutungen als Participium Plur. — כִּבְּשִׁים — gelesen.

[2]) Edujoth 1, 13 הלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנאמר לא תהו בראה לשבת יצרה.

[3]) Erubin 13 b. Das Resultat des Streites war: נמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא עכשיו ישפשש (ימשמש) במעשיו. S. dazu die griechischen Parallelen bei Dukes, Ben Chan. IV, 404.

[4]) Edujoth 5, 3. Die Variante für ר' שמעון ר' ישמעאל giebt die ursprüngliche Lesart. Dies beweist die Mischna Jadajim 3, 5, wo gerade R. Simon es ist, der vom Buche Koheleth tradirt, daß es מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל sei; und zwar stehen unmittelbar vorher Aussprüche seiner Collegen Jehuda (b. Ilai) und Jose (b. Chalafta), wie auch in Edujoth 5, 12 vor unserm Satze solche von Jehuda und Simon zu

in denen die Schule Schammais die erleichternde Ansicht aussprach, auch die Controverse über das Buch Koheleth gehörte, indem nach dieser Schule das genannte Buch nicht „die Hände verunreinige", während die Schule Hillels im entgegengesetzten Sinne entschied. Man sieht, daß im Grunde die Schammaiten auch hier die rigoroseren sind, indem sie dem Buche Koheleth wegen seiner anstößigen Stellen die Canonicität versagten und ihm den Schutz vor Profanation, welcher in der Satzung, daß die heiligen Schriften levitisch unrein machen, gegeben ist [1]), entzogen. Die Hilleliten traten für das Buch ein, wahrscheinlich indem sie die beanstandeten Stellen exegetisch retteten. Sie waren es also, von denen Rab, der häufige Tradent historischer Angaben, mittheilt, daß sie die Widersprüche in Koheleth, wegen deren die Weisen das Buch dem Gebrauche entziehen, „apokryph" machen wollten, lösten [2]). Bei dieser Gelegenheit hören wir von Rab, daß auch dem Buche der Proverbien dasselbe Schicksal drohte, von dem es durch Lösung der darin gefundenen Widersprüche ebenfalls gerettet wurde [3]). Wahrscheinlich waren es wieder die Hilleliten, welche das Buch Mischle vertheidigten, was um so eher anzunehmen ist, als gerade in der Schule Hillels die Kunst der Schriftauslegung, die sie dabei verwandten, heimisch gewesen sein wird. Und noch in Bezug auf ein drittes biblisches

---

lesen sind. Die Corruptel ישמעאל für שמעון kommt auch sonst vor. So hat Jalkut zu Exod. 23, 19 ר' ישמעאל, für ר' שמעון in Mechiltha zu dieser Stelle; ebenfalls Jalkut zu Genesis, § 47 g. E. schreibt den bekannten Amora Simon b. Lakisch: ר' ישמעאל בן לקיש. Vgl. auch Lev. r. c. 18 g. E. (zu Jes. 17, 4). Ebenso pflegt für ר' שמואל בר נחמן irrthümlich zu stehen: ר' ישמעאל ב"נ.

[1]) Vgl. die Antwort, mit der das hervorragendste Mitglied der Schule Hillel den Angriff der Sadducäer auf diese Satzung zurückweist, Jadajim 4, 6.

[2]) Sabbath 30 b.

[3]) Im Talmud werden für Koheleth zwei der (ganz in agadischer Art) gelösten Widersprüche geltend gemacht, für Mischle einer.

Buch, das des Propheten Jecheskel, belehrt uns Rab [1]), daß es mit genauer Noth dem Schicksal der Apokryphisirung entging, die man über es wegen seiner Widersprüche mit dem Pentateuch verhängen wollte. Chananja b. Chizkija b. Garon war es, der, wie Rab von ihm mit bezeichnender Hyperbel rühmt, dreihundert Krüge Oeles aufgehen ließ, um durch eifriges Studium jene Widersprüche exegetisch aufzuheben. Das scheint ihm deßhalb in so auszeichnender Weise zum Verdienste angerechnet worden zu sein, weil er ein Haupt der Schule Schammai's war und in seinem Hause die Strenge dieser Schule jenen denkwürdigen Sieg über die mildere Anschauung der Hilleliten davontrug, dessen Ergebniß achtzehn Bestimmungen über die Absonderung von den Heiden bildeten. Vertraten also die Schüler Schammai's auch bei der Verhandlung über das Buch Jecheskel die Beseitigung desselben, so war es doppelt dankenswerth, daß Chananja gegen seine eigene Partei einen derartigen Beschluß verhinderte [2]).

Manche Momente weisen darauf hin, daß in der Zeit, in welcher die beiden Schulen Hillel und Schammai die nationale Wissenschaft des Judenthums vertraten, die Auslegung der heiligen

---

[1]) Sabb. 13 b und Parall. In einer Bar. Chag. 13 a wird auch die Gefährlichkeit des ersten Capitels als Ursache der beabsichtigten Apokryphisirung erwähnt; und auch da tritt Chananja b. Chizkija als Vertheidiger auf.

[2]) Die Parteistellung des Vertheidigers Jecheskels ist noch klarer, wenn man wirklich mit Grätz (G. d. Juden III, Note 26) überall statt für Chananja den Namen seines Sohnes Eleazar setzen darf (s. jedoch Weiß I, 187), da von diesem, Eleazar b. Chananja b. Chizkija b. Garon, eine Auslegung zu Exod. 20, 8 (Mechiltha z. St.) vorhanden ist, welche ganz einer Ansicht Schammais entspricht, daß man nämlich zum Sabbath sich schon am ersten Tage der Woche vorbereiten müsse. Der andere unter desselben Eleazar Namen erhaltene Midrasch ist ein noch vorhandenes Beispiel dafür, wie er oder sein Vater die Widersprüche zwischen Pentateuch und Jecheskel ausglich (Sifrè zu Deuteron. § 204).

Schriften in dem Vordergrund des allgemeinen Interesses stand. Es ist dies jene Zeit, in welcher das Christenthum entstand, bei dessen Stifter und bei dessen Begründern, den Aposteln, man eine genaue Bekanntschaft mit der heiligen Literatur ihres Volkes antrifft. Es ist dies jene Zeit, in welcher Josephus Flavius sich zum Geschichtsschreiber der Juden heranbildete, mit deren Schriftthum er eine achtungswerthe Vertrautheit bekundet. Aus seiner Archäologie allein könnte man ein Bild über den Stand der Bibelexegese in jener Epoche zusammenstellen und manche Auslegung des späteren Midrasch erweist sich durch Josephus als schon zur Zeit des Tempelbestands gelehrt [1]). Jene Zeit ist es, in der zuerst eine Uebersetzung der prophetischen Bücher in die aramäische Volkssprache verfaßt wurde. Dem Jonathan b. Uzziel, den die Ueberlieferung den bedeutendsten Schüler Hillels nennt, wird eine solche Uebersetzung zugeschrieben [2]), in einem Berichte, der zwar sagenhaft eingekleidet ist, aber zu bestimmt lautet, als daß man an der Thatsächlichkeit des von Jonathan verfaßten Targums zweifeln dürfte. Nur darf man freilich dasselbe nicht mit unserm Targum zu den Propheten identificiren, welches ohne Zweifel viel später in Babylonien seine jetzige Gestalt erhielt, aber wahrscheinlich aus dem alten Targum hervorgegangen ist [3]). Wenn es in jenem sagenhaften Berichte heißt, daß ob des veröffentlichten Prophetentargums das Land Israel in seiner ganzen Ausdehnung erbebte und eine Himmelsstimme sich vernehmen ließ: „Wer ist es, der meine Geheimnisse den Menschenkindern kundgethan!“ — so scheint dies nichts anderes zu sein, als eine in beliebte Bilder und Hyperbeln

[1]) Eine große Menge von Beispielen hiefür hat H. Bloch in seiner trefflichen Schrift über die Quellen des Josephus, S. 20—51 gesammelt.

[2]) Mg. 3 a. S. oben S. 112.

[3]) S. meine Kritische Untersuchungen zum Prophetentargum in Zeitschrift der Deutschen Morg. Ges. Bd. XXVIII, S. 56.

gekleidete Bezeichnung des Aufsehens und der Mißbilligung, welche das Unternehmen Jonathans hervorrief. Und wenn der Bericht ferner dem Jonathan die Worte in den Mund legt: „Dir, o Gott, ist es offenbar und bekannt, daß ich nicht zu meiner Ehre und nicht zur Ehre meines Vaterhauses dies gethan habe, sondern zu Deiner Ehre, damit nicht die Parteiungen in Israel sich mehren! [1])" — so ist der letztere Ausdruck ein deutlicher Hinweis darauf, daß Jonathan mit seiner Uebersetzung den Zweck verfolgte, die Schulstreitigkeiten seiner Zeit, wenigstens soweit sie die Schriftauslegung betrafen, zu beschwichtigen: wir finden dieselben Ausdrücke auf die Gegensätze der Schüler Schammai's und Hillels angewendet [2]). Als Jonathan nun auch die Hagiographen übersetzen wollte, so fährt der Bericht fort, wurde ihm durch eine Himmelsstimme Einhalt geboten. Nun haben wir aus jener Zeit gut beglaubigte Kunde von dem Vorhandensein eines Targums zu einem hagiographischen Buche. Es ist das Hiobtargum, welches Gamliel I. auf dem Tempelberge einmauern ließ, um es dem Gebrauche zu entziehen [3]). Es ist wohl nicht zu gewagt anzunehmen, daß dieser aramäische Hiob mit jener begonnenen Hagiographenübersetzung des Jonathan identisch ist, und daß wir in dem Einhalt gebietenden Bath-kol einen sagenhaften Reflex der erwähnten, von der höchsten gesetzlichen Autorität ausgegangenen Maßregel zu erblicken haben.

Als charakteristische Vertreter des eifrigen Bibelstudiums jener

---

[1]) גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא אלא לכבודך עשיתי שלא ירבו מחלוקות בישראל. Es ist dies wörtlich derselbe Satz, mit welchem Gamliel II. (Baba mezia 59 b) den Verdacht egoistischen Ehrgeizes abweist. Die Worte ולא לכבוד בית אבא, welche nur im Munde des Hilleliden einen rechten Sinn haben, scheinen auch von da in den Ausruf Jonathan's eingedrungen zu sein.

[2]) Synh. 88 b, Sota 47 a, Tos. Chag. 2, 9 משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צרכן רבו מחלוקות בישראל ונעשית תורה כשתי תורות.

[3]) Sabbath 115 a.

Zeiten sei zum Schlusse noch zwei vornehme Proselyten genannt: der Schatzmeister der äthiopischen Königin Kandake, der nach Jerusalem gekommen war, um dort zu beten und auf der Heimreise im Wagen sitzend im Buche Jesaias liest [1]; und der Adiabenenkönig Monobazos, der von seiner Familie wegen der Verschwendung seiner Schätze zu Gunsten der Armen und Nothleidenden zur Rede gestellt eine Antwort giebt, in welcher Sätze aus Deuteronomium und den Psalmen, aus Jesaia und den anderen Propheten zu einer der schönsten Verherrlichungen der Wohlthätigkeit verwendet erscheinen [2].

[1] Apostelgeschichte 8, 28.

[2] Tos Pea c. 4, j. Pea 15 b, b. Baba bathra 11 a, abgekürzt Pesita rabba c. 25.

Aus der Gedächtnißrede am Sterbetage des Stifters des jüdisch-theologischen Seminars, Jonas Fränckel, am 27. Januar,

gehalten von **Prof. Graetz.**

. . . . . .

Es ist eine eigne Erscheinung der actuellen Zeitgeschichte, daß einerseits die Religion in das Gebiet der Politik hinübergreift und anderseits die Politik sich der Religion als eines Hebels zu bedienen trachtet. Lassen wir es dahin gestellt, ob diese Erscheinung ein Symptom von Gesundheit oder Krankheit ist, und beschränken unsere Betrachtung auf das Judenthum. Dieses hat von seinen ersten Anfängen die beiden Gebiete streng auseinander gehalten . . . . . Nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exile lebte das judäische Volk mehrere Jahrhunderte, wenn auch im eigenen Lande, ohne politischen Untergrund, im Schatten der Fremdherrschaft, lediglich hingegeben der friedlichen Beschäftigung mit Ackerbau und der gewissenhaften Erfüllung der religiösen Pflichten.

Nur die Frechheit des halbwahnsinnigen Despoten Antiochos Epiphanes drückte den Makkabäerhelden zur Vertheidigung der Religion das Schwert in die Hand und zwang sie, sich mit der Politik zu befassen. Der idumaische Ränkeschmied Herodes, klüger und raffinirter, entwand dem Makkabäerfürsten in Verbindung mit Rom das Schwert aus der Hand und setzte seinen Fuß auf den Nacken des judäischen Volkes. In diese Zeit, ein Jahrhundert vor dem Untergang des judäischen Gemeinwesens, zogen sich die Vertreter der Religion vom öffentli-

chen Leben zurück und fanden Befriedigung in der Stille des Lehrhauses. Diese Weisen warnten ihre Jünger eindringlich, sich mit der Tagespolitik zu befassen. Einer dieser Weisen aus der ersten Zeit der herodianischen Regierung, Schemaja, richtete an die Jünger die Ermahnung: „Liebet das Handwerk, hasset die Herrschsucht und meidet die Vertrautheit mit der Tagesmacht". Aber diese Ermahnung wurde von Vielen überhört. Der berechtigte Haß gegen den Parvenu-König Herodes machte sie taub gegen die Stimme der Weisheit. Sie mischten sich doch in die Politik ein und haben damit der Religion, welcher sie dienen wollten, fast unheilbare Wunden geschlagen.

Gestatten Sie mir eine scheinbare Digression von diesem Thema. — Der Talmud ist in der jüngsten Zeit das Stichblatt für Anklagen und Schmähungen der gravirendsten Art für das Judenthum und die Judenheit geworden. Die Schmäher und Ankläger wissen aber vom Talmud nicht mehr als jener französische Bischof, welcher ihn für einen Rabbi mit langem, weißem Bart gehalten hat. Diejenigen aber, welche ihn kennen, wissen, daß dieses zwölfbändige Buch mit seinen Annexen und Appendices lautere Moral in deutlichen Aussprüchen, zugespitzten Sentenzen und sinnigen Parabeln lehrt. Allerdings ein Fehler haftet dem Talmud an, aber dieser berührt die Außenwelt nicht im Geringsten und hat auch keine Charakterverderbniß für seine Bekenner zur Folge gehabt. Dieser Fehler besteht in einer durchgreifenden Meinungsspaltung, in einem theoretischen Antagonismus und Widerspruch der Gesetzesautoritäten unter einander, und in der dadurch erzeugten Trübung und Ungewißheit der Ueberlieferung. Dieser Uebelstand wurde bereits im zweiten nachchristlichen Jahrhundert tief empfunden und bitter beklagt, und auch die Veranlassung desselben freimüthig aufgedeckt. Der tannaitische Weise, Rabbi José aus Sepphoris, referirt darüber: „In früherer Zeit herrschte keinerlei Meinungsverschiedenheit in

Betreff der Religionsgesetze. Als aber die zahlreichen Jünger Hillel's und Schammai's den belehrenden Umgang ihrer Meister vernachlässigt hatten, entstanden Meinungsdifferenzen und Streitigkeiten unter ihnen, und es entstanden gewissermaßen zweierlei Lehren [1])." Es ist überflüssig zu bemerken, daß Hillel Schammai und ihre Jünger in Herodes' Regierungszeit gelebt und gewirkt haben. Wir kommen damit auf unsern Ausgangspunkt zurück.

Die Klage über die Pflichtversäumniß der Jünger aus diesen beiden Schulen klingt eigentlich recht befremdend. Warum haben diese den Umgang und die Ueberlieferung ihrer Meister vernachlässigt? Welche andere Lebensaufgabe hatten sie denn, als die Lehre oder die Lehren ihrer Meister zu empfangen und treu weiter zu überliefern? Aber diese Klage wird verständlich und erhält Relief durch eine authentische Erzählung des Geschichtschreibers Josephus, daß eine große Anzahl derer, welche zu diesen Schulen gehörten, sich allzusehr und allzutief mit der Tagespolitik befaßt haben. Sie haben sich mit Herodes' ehrgeiziger Schwägerin, der Frau seines jüngsten, schwachköpfigen Bruders Pheroras, und noch andern intriganten Weibern und seinen Kämmerlingen eng verbunden, um diesen verhaßten Emporkömmling und Römerknecht zu stürzen, oder richtiger ihn aus dem Leben zu räumen.

Es war eine trübselige Zeitlage, die Regierungszeit dieses Königs. Er hatte sich durch einen Blutstrom den Weg zum Throne von Judäa gebahnt, hatte die Edelsten und Besten des Volkes hinschlachten lassen, hatte mit Hilfe der Römer das Volk

---

[1]) Tosefta Chagiga II, Sota XIV, Synhedrin VII, Jeruſ. daſ. 19 c und babli 88 b, Sota 47 b אמר ר' יוסי בחחילה לא היו מחלוקת בישראל . . . . משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן הרב ונעשו שתי תורות (רבו Var). So die L.A. in Toſ. und Jeruſ.; babli dagegen: ונעשית התורה כשתי תורות.

geknechtet, hatte alle Würden, das Königthum, das Hohenprie-sterthum, das Synhedrion, die Gerichtsämter, entwürdigt und besu-delt und hatte selbst an den religiösen Ueberzeugungen gerüttelt. Deswegen herrschte ein ingrimmiger Haß gegen ihn, und am meisten verabscheute ihn die denkfähige und heißblütige Jugend, die Jünger der Lehrhäuser Hillel und Schammai. Herodes kannte diesen Haß gegen ihn und sein Regiment, darum legte er, um sich zu schützen, allen Männern und Jünglingen einen Eid auf, den Eid der Treue und des Gehorsams gegen ihn und Caesar, seinen Pro-tektor; die Eidverweigerer wurden in Geldstrafe genommen oder noch härter gezüchtigt. Aber mehr als sechstausend Pharisäer, das heißt Jünger der Lehrhäuser, trotzten der Strafe und verweigerten den Eid. Als sie bestraft werden sollten, verwendete sich seine eigene Schwägerin, eben die Frau des Phe-roras, für sie. Sie trat für sie ein, weil sie den geheimen Plan dieses Weibes ermuthigt hatten, Herodes durch Gift aus dem Wege zu räumen. Sie hatten ihr verheißen, daß sie nach dem Tode ihres Schwagers die Königskrone von Judäa auf ihr Haupt setzen und sie auf ihre Nachkommen vererben werde. Noch mit andern Hausgenossen und Kämmerlingen des Königs hatten sie sich in eine Verschwörung gegen dessen Leben eingelassen [1]).

---

[1]) Josephus Alterthümer XVII, 2, 4: *Καὶ ἦν γὰρ μόριόν τι Ἰουδαικῶν ἀνθρώπων ἐπ' ἀκριβώσει μέγα φρονοῦν τοῦ πατρίου χαιρεῖν τὸ θεῖον προσποιουμένων, οἷς ὑπῆκτο ἡ γυναικωνῖτις. Φαρισαῖοι καλοῦνται . . Παντὸς γοῦν τοῦ Ἰουδαι-κοῦ βεβαιώσαντος δι' ὅρκων ἢ μὲν εὐνοῆσαι Καίσαρι καὶ τοῖς βασιλέως πράγμασι, οἵδε οἱ ἄνδρες οὐκ ὤμοσαν, ὄντες ὑπὲρ ἑξακισχίλιοι . καὶ αὐτοὺς βασιλέως ζημιώσαντος χρήμασιν, ἢ Φερώρου γυνὴ τὴν ζημίαν ὑπὲρ αὐτῶν εισφέρει. Οἱ δὲ ἀμειβόμενοι τὴν εὔνοιαν αὐτῆς . . . προέλεγον ὡς Ἡρώδῃ μὲν καταπαύσεως ἀρχῆς ἐψηφισμένης αὐτῷ τε καὶ γέ-νει τῷ ἀπ' αὐτοῦ, τῆς δὲ βασιλείας εἷς τε ἐκείνην περιηξού-σης λαὶ Φερώραν παῖδας τε οἳ εἶεν αὐτοῖς. Καὶ τάδε . . . . ἐξαγγελὰ βασιλεῖ ἦν, καὶ ὅτι τῶν περὶ τὴν αὐλὴν*

Nun ist es verständlich, warum die Jünger der Lehrhäuser Hillel und Schammai den belehrenden Umgang mit ihren Meistern vernachlässigt haben. Sie hatten keine Zeit dazu; sie wendeten ihre Zeit und ihre Thatkraft zu politischen Intriguen an. Sie haben ihre näheren Pflichten und ihren Lebensberuf hintenangesetzt, um ihre Hand zur Beseitigung des gekrönten Ungeheuers zu bieten. Sie sind grausig genug dafür bestraft worden. Die Verschwörung gegen Herodes' Leben wurde entdeckt, und er verfehlte nicht, die Schuldigen hinrichten zu lassen.

διαφθείροιέν τινας. Καὶ ὁ βασιλεὺς τῶν τε Φαρισαίων τοὺς αἰτιωτάτους ἀναιρεῖ καὶ Βαγώαν τὸν εὐνοῦχον, Καρόν τε . . . Κτείνει δὲ καὶ πᾶν ὅ τι τοῦ οἰκείου συνεστήκει οἷς ὁ φαρισαῖος ἐλεγεν . . . Ἦρτο δὲ ὁ Βαγώας ὑπ' αὐτῶν . . κατὰ χεῖρα γὰρ ἐκείνῳ τὰ πάντα εἶναι, παρέξοντος αὐτῷ γάμου τε ἰσχὺν καὶ τεκνώσεως παίδων γνησίων. Entschieden sind hier unter den mehr als 6000 Pharisäern, welche den Eid verweigert haben, Männer der Schule zu verstehen. Es liegt schon in der Bezeichnung, daß sie mit großer Genauigkeit das väterliche Gesetz verstehen, wozu zu ergänzen ist: ἀφηγεῖσθαι, auszulegen. So sagt Josephus von den beiden Anregern der Altarzerstörung, Juda und Matthia, aus, daß sie als die Genauesten in Bezug auf das Gesetz gelten: μάλιστα δοκοῦντες ἀκριβοῦν τὰ πάρια (jüd. Kr. 33, 2) und in den Alterthümern nennt er dieselben geradezu: ἐξηγηταὶ τῶν νόμων, Gesetzesausleger (XVII, 6).

So sind also auch unter den Eidverweigerern ἐξηγηταὶ τῶν πατρίων νόμων, Gesetzeskundige, zu verstehen. Herodes hatte schon früher die Pharisäer-Jünger des Pollion und Sameas, d. h. des שמעיה und אבטלין, vom Eide befreit, aus Rücksicht auf Pollion: ἐντροπῆς διὰ τὸν Πολλίων (Alterth. XV, 10, 4); das war vor seinem 18. Regierungsjahre. Die Geschichte von den mehr als 6000 Eidverweigerern spielt aber gegen Ende seines Lebens. Waren diese Eidverweigerer gesetzeskundige Pharisäer, so können sie nur Jünger von Schammaï und Hillel gewesen sein. Andere pharisäische Schulen gab es damals außer diesen beiden nicht. Die Jünger der בית שמאי und בית הלל hatten sich demnach mit den „Weibern" (γυναικωνῖτις) zur Verschwörung gegen Herodes eingelassen. Es waren vier: Pheroras' Frau, Schwiegermutter, Schwägerin und Antipaters Mutter Doris (das. XVII, 2, 4). Von diesen sagt Josephus (οἷς ὑπῆκτο ἡ γυναικωνῖτις), daß sie den Pharisäern zugethan gewesen seien. Selbstverständlich war

Aber die Folgen ihrer Pflichtversäumniß und ihrer Einmischung in die Politik sind geblieben. Sie haben die Meinungsdifferenz und die Trübung der Ueberlieferung verschuldet, welche von Generation zu Generation so sehr zugenommen haben, daß R. José es tief beklagte und den drastischen Ausdruck dafür gebrauchte: Aus der einheitlichen Lehre sind zwei geworden. Auch hier hatte eine geringe Ursache eine weittragende Wirkung.

---

diese Zugeneigtheit nur eine Folge der Versprechungen, welche diese Eidverweigerer denselben gemacht hatten, namentlich der Frau des Pheroras, daß ihre Nachkommen Könige von Judäa sein werden. Josephus stellt Ursache und Folge irrthümlich dar. Hatten doch diese Pharisäer noch mit andern Personen Geheimnisse. Unter Anderen nennt Josephus den Eunuchen Bagoas, dem sie Manneskraft und Nachfolger verheißen, und des Herodes Liebling Carus. Das war ja geradezu eine Verschwörung. Die Thatsache von dem geheimen Verkehr der Jünger aus den Schulen mit denen, welche Herodes' Untergang vorbereitet haben, kann demnach als feststehend angenommen werden. Freilich muß man dabei mehr an die Schammaiten denken; denn nach Josephus' Schilderung waren diese Eidverweigerer zugleich Zeloten und Gegner des Königthums. — Daher wird ihre angebliche Prophezeiung für Pheroras' Frau und den Eunuchen Bagoas wohl eher eine Mystification für die Leichtgläubigen gewesen sein.

Recenſionen.

Jüdiſchdeutſche Chreſtomathie. Zugleich ein Beitrag zur Kunde der hebräiſchen Literatur von Dr. Max Grünbaum. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1882 (8° XII und 587 S.).

Der Verfaſſer des oben genannten Buches, der nach einem längeren Aufenthalte in Amerika vor mehr als einem Jahrzehent in die deutſche Heimath zurückgekehrt, in München — faſt möchte ich ſagen in der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München — lebt, hat ſich durch ſeine zumeiſt in der Zeitſchrift der deutſchen-morgenländiſchen Geſellſchaft veröffentlichten Arbeiten einen geachteten Namen in der gelehrten Welt erworben. Herr Grünbaum erweiſt ſich in denſelben überall als ein gründlicher Kenner der orientaliſchen wie der meiſten europäiſchen Kulturſprachen und deren Literatur, und der Werth ſeiner Arbeiten wird noch durch eine bei gelehrten Leiſtungen nicht eben allzu häufig vorkommende geiſt- und geſchmackvolle Darſtellung bedeutend erhöht. Mit Recht nennt Prof. Kuhn im wiſſenſchaftlichen Jahresbericht über die morgenländiſchen Studien 1876—77 I. 35 Grünbaum's Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada (Ztſch. d. d. m. G. 31. Band) „von ſtaunenswerther Gelehrſamkeit zeugend" und hebt Landauer „die Fülle von Gelehrſamkeit und den Schatz von lexikaliſchen Notizen, die in denſelben niedergelegt ſind" (daſ. II. 79) hervor.

Die eben erwähnten Vorzüge ſchmücken auch das oben genannte neueſte, größere Werk Grünbaum's. Es iſt ein gelehrtes und intereſſantes Buch, das wiſſenſchaftliche Leſer durch den mit wahrem Bienenfleiße aufgehäuften Reichthum ſprachlichen und culturhiſtoriſchen Materials erfreut und deſſen einzelne Parthieen

auch weitere Leserkreise anzuregen und zu interessiren wohl geeignet sind.

Verschiedene Forscher haben in den letzten Jahren den in jüdischen Werken erhaltenen Proben einzelner europäischer Sprachen wie unter Anderem Darmsteter dem Altfranzösischen und Harkavi dem Altslavischen Aufmerksamkeit und Studium zugewandt. Auch das Jüdisch-deutsche, das freilich jüngeren Datums ist, dafür aber eine desto reichere Literatur aufzuweisen hat, ist bereits mehrfach von Zunz, Steinschneider u. A., von Letzterem namentlich in bibliographischer Beziehung, zum Gegenstande der Forschung gemacht worden. Doch war ein gründliches Studium desselben dem größeren Leserkreise erschwert, da ein großer und wichtiger Theil der jüdisch-deutschen Schriften entweder blos handschriftlich oder nur in seltenen Drucken vorhanden ist. Es war daher ein glücklicher Gedanke G.'s, diesem Mangel durch eine, Auszüge der hervorragendsten und interessantesten jüdisch-deutschen Werke enthaltende und mit Einleitungen und sprachlichen Noten versehene, auf zwei Bände berechnete, Chrestomathie abzuhelfen. Der vorliegende erste Band behandelt die jüdisch-deutsche Literatur in Deutschland, soweit sich dieselbe an die h. Schrift und deren Auslegung, an die liturgische und Erbauungsliteratur, sowie an die religiöse Polemik und Apologetik anlehnt, während der zweite, bereits druckfertige Band die jüdisch-deutsche Literatur in den slavischen Ländern, die Uebertragung nicht hebräischer Schriften und die jüdisch-deutsche Umgangssprache behandeln soll. Unter den vom Vf. benutzten älteren Bibelübersetzungen mit Glossaren, die sich sämmtlich auf der Münchener Bibliothek befinden, sind zu nennen: Die höchst seltene, von Paulus Aemilius besorgte Uebersetzung des Pentateuch Augsburg 1544, die Cremoneser Uebersetzung 1560, die Basler 1683, die vielbesprochene Uebersetzung der zwei ersten Bücher der Könige von Paulus Aemilius Ingolstadt 1562, die Psalmenübersetzung Elia

Levitas Venedig 1545, eine andere Psalmenübersetzung Krakau 1586, eine Uebersetzung des Buches Esther 1590, dann die Uebersetzungen der ganzen Bibel von Jekutiel Blitz und Joseph Witzenhausen, die beide gleichzeitig erschienen 1676—79; von Bibelglossaren Moses Saertel's Vokabular über die Thora und die fünf Megilloth באר משה Prag 1669 und desselben Verfassers Glossar zu den übrigen Büchern der h. Schrift לקח טוב Prag 1604, die erste Ausgabe des sogenannten Sefer schel R. Anschel sine loco et anno; jüdisch-deutsche Worterklärungen zu Jesaias und den 12 kleinen Propheten aus einer dem fünfzehnten Jahrhundert angehörenden früher in Regensburg, seit 1876 in München befindlichen Handschrift. Ueber all die genannten Schriften verbreitet sich der Vf. mit eingehender Sorgfalt, giebt größere oder geringere Auszüge aus denselben und fügt sprachliche und sachliche Bemerkungen bei, von denen ich später einige hervorheben werde.

Wie das vorgenannte Kapitel, so beanspruchen auch die Abschnitte: Glossare zum Talmud, drei und vier sprachliche Glossare, auf welche ich noch zurückkommen werde, vorwiegend das Interesse wissenschaftlicher Leser, während alle übrigen Abschnitte wie über die Hagadischen Deutungen und Ausschmückungen, über die Bücher religiös-ethischen Inhaltes, über Minhagim oder religiöse Bräuche, über die Bücher geschichtlichen Inhaltes, Geschichten und Erzählungen, der jüdische Theriak, sich entweder ganz oder doch einzelne Parthien derselben auch zur vortrefflichen Familienlektüre eignen.

Die Auszüge aus den verschiedenen einschlägigen Schriften sind mit besonderem Geschick gewählt und die religiöse Wärme und der rege Eifer für die Ehre des Judenthums, die die Feder des Verfassers führen, wirken durchweg wohlthuend, anregend. Man lese nur die folgende Charakteristik der jüdisch-deutschen Literatur und des Buches Z'ena u. r'ena insbesondere, S. 194—195:

„Eigenthümlich wie die Geschichte des jüdischen Volkes, und wie auch das jüdisch-deutsche Idiom etwas ganz Eigenthümliches ist, ist auch diese Literatur eine eigenthümliche Erscheinung, zu der sich schwerlich irgendwo eine Analogie finden läßt. Das jüdisch-deutsche Idiom wird zuweilen „Weiberdeutsch" genannt (nicht „Altweiberdeutsch", wie es in dem Aufsatze von Lotze S. 90 heißt), wie auch die jüdisch-deutsche Schrift unter dieser Benennung vorkommt. Auch die Schriften, die in diesem Weiberdeutsch geschrieben sind, bilden eine Frauenliteratur, insofern als sie alle für Frauen bestimmt sind, da man bei jedem Manne voraussetzt, daß er wenigstens Raschi oder sonst ein leichteres Buch in der Ursprache lesen könne. . . Jugendschriften, Bücher in usum Delphini, kennt die jüdisch-deutsche Literatur nicht, derartige Bücher in hebräischer oder in hochdeutscher Sprache mit jüdisch-deutscher Schrift — erschienen erst seit der Mendelssohnschen Zeit; die Jugend sollte lernen, aber nicht lesen, und nur die ältere weibliche Jugend macht darin eine Ausnahme, daß in den Vorreden zu den jüdisch-deutschen Schriften neben den Frauen auch die Pulzels oder Meidlich genannt werden; als diejenigen, für welche das Buch bestimmt ist, „bescheidlich" und „meidlich" ist so ein mehrfach vorkommender Reim. Diese Schriften haben jedenfalls einen entschiedenern Charakter und einen bestimmteren Zweck, als z. B. die modernen Bücher deutscher Literatur mit den Titeln: Aesthetik für Frauen, Geschichte für höhere Töchterschulen, Mythologie für das weibliche Geschlecht, Botanik für Mädchen. Bei diesen und ähnlichen Büchern sieht man nicht recht ein, was die Trennung der Geschlechter bedeuten soll. Die jüdisch-deutschen Bücher haben das miteinander gemein, daß sie sich innerhalb eines streng abgegrenzten Gebietes bewegen: allen gemeinschaftlich ist aber auch die Demuth, Bescheidenheit, die milde Resignation, das Gemüthliche, die fromme Innigkeit und Innerlichkeit. Diese jüdisch-deutsche Literatur gemahnt an die

jüdiſche Frau früherer Zeiten, auf die der Vers angewandt wurde: „Alle Herrlichkeit der Königstochter iſt im Innern“ (Pſ. 45, 14), daß die Frau nämlich eine wirkliche Hausfrau ſein ſollte, keine Dame der großen Welt. Darum auch war das „unter die Haube kommen“ keine bloße Redensart. Die Haube, die kein Haar ſehen ließ, war gleichſam das Symbol der Häuslichkeit und züchtigen Sittſamkeit. Das durch die Haube eingefriedigte Geſicht erhielt ſo den Ausdruck des Friedens, des Befriedigten und Ruhig-gemüthlichen. Die Haube bildete ſo den Gegenſatz zu der weltenſtürmeriſchen, künſtlich aufgebauten Haarfriſur, die, in ihrer phantaſtiſchen Mannigfaltigkeit den Kopf von außen ſchmückend, zugleich ein Abbild iſt all der unbefriedigten Sehnſuchten, all der Launen und Capricen, die im Innern rumoren. Die jüdiſche Frau trug alſo auch keine Locken; ſie ſollte für niemand mehr etwas Verlockendes oder Anlockendes haben. Andererſeits iſt es, zum Theil wenigſtens, eben dem Einfluſſe dieſer jüdiſch-deutſchen Bücher zuzuſchreiben, wenn die häuslichen Tugenden, wenn Pietät, Familienſinn, fromme Sitte, Mildthätigkeit und Wohlthätigkeit im jüdiſchen Hauſe herrſchten. Die jüdiſch-deutſchen Ueberſetzungen der hagadiſchen Schriftauslegungen erfüllten ſo den Zweck, den letztere urſprünglich hatten; denn dieſe hagadiſchen Deutungen, dieſe Anknüpfungen religiös-ethiſcher Lebensregeln an die Worte der Schrift bildeten in früherer Zeit den Gegenſtand homiletiſcher Vorträge, die an Sabbaten und Feſttagen gehalten wurden, und die ſpeciell zur Erbauung und Belehrung des größeren Publikums, auch der Frauen und Kinder, dienen ſollten.“

Wie zutreffend iſt u. A. die Charakteriſtik von Samuel Friedrich Brenz, dem Verfaſſer des jüdiſchen Schlangenbalges, der „zur Zahl derjenigen Convertiten gehörte, die ihre treue Anhänglichkeit an die neu angenommene Religion am beſten zu documentiren glaubten, indem ſie ihre früheren Glaubensgenoſſen auf

jede nur erdenkliche Weiſe verhöhnten, verläſterten und verläumdeten, „welche von der jüdiſchen Literatur ſehr wenig wußten und am meiſten Lärm machten," (S. 561), oder die Bemerkung über die von Judenfeinden beanſtandeten Gebetſtücke im Machſor: מלכותם und רעיים: „Dieſe Gebetſtücke bieten allerdings Stoff zur Anklage, aber zu einer Anklage anderer Art. Eine Klage involvirt gewöhnlich eine Anklage, dieſe Stellen aber enthalten eine ſchmerzliche Klage; das auf den Tod gehetzte Volk beklagt ſich darin gegen Gott über alle die Leiden, die es, Gottes Geſetz zu Ehren, erduldete — es iſt ein durch unſägliche Qualen erpreßter Jammerſchrei." „Stellen ähnlichen Inhalts finden ſich übrigens auch in den gedruckten Gebetbüchern; ſie ſind aber ſchon ſeit längerer Zeit außer Gebrauch; nicht die Cenſur hat ſie geſtrichen, ſondern das Zeitbewußtſein; ſie gehören einer ſehr traurigen, jetzt aber überwundenen und überſtandenen Zeit an; es ſind Grabſteine, Denkmale ſchmerzensreicher Erinnerung, aber auch nur Erinnerungen; für die Gegenwart haben ſie keine Bedeutung, ſie gehören der Vergangenheit an" (S. 578—579).

Von allgemeinerem Intereſſe ſind ganz beſonders die Auszüge aus dem gereimten Gebetbuche von R. Joſeph b. Jakar, Ichenhauſen 1544, eines Unikums der hieſigen Staatsbibliothek, auf welche ſchon früher Bloch im jüdiſchen Literaturblatt und der Unterzeichnete in der Graetz'ſchen Mtſch. 1876 S. 355 aufmerkſam gemacht haben, ferner die mitgetheilten Erzählungen aus dem Maaßebuch mit lehrreichen literar- und ſagengeſchichtlichen Nachweiſungen u. A. m., worauf ausführlich einzugehen es hier an Raum gebricht.

Aus den ſprachlichen Bemerkungen des Vf.'s hebe ich einige heraus: Ueber Leien und Trop (31, 42, 43), [vgl. Berliner, deutſche Juden im Mittelalter 58], Rodel-Rolle, (37), unterleinen, unterſtützen (38), Orlog Krieg (45), Priſant (46, 47), dumeln (48), Gewinnerin

(48, 116) onsposen verloben (50), Tener flache Hand (58), Unstädterin und Bereiterin, Buhlerin (62, 93), Müdikeit und Stechpfenning, Schochad (64—65), achpern groß machen; Kaurtein, Vorhang; Botenbrot = Botschaft; botinbroten = verkündigen (99), [ausführlicher bei Zunz, ges. Schriften III, 288—289]. Beisung = Zins, Wucher, נשך; Sackraub = Beute (132), detschen = Schofarblasen (144), Theriak (170—173), Pilsel = Pulcelle (175); Post = Mahlzeit (257) Brauloft = Hochzeit (das.) Schalet, die bekannte Sabbatspeise (263) [vgl. Berliner a. a. O. 255], Greis = Fehler, das nach Zunz von גריעות herstammt, das aber d. V. ansprechender wie שבוש und שבשתא von שבשא Zweig eigentlich Verwirrung, Durcheinander von verworrenem Gestrüpp, von Gereis = Reisig ableitet (268); Jahrzeit (285, 286), zu Maien oder zu Man gehen, das Flegerl = Schleier der Braut [auch der ערוך הקצו ed. Krakau 1592 übersetzt הינומא mit פלעגרלין] (342), Feler oder Pfeler = Rock (349) nebbich (394); לופץ = לא חפץ oder = Loff Luft, eine müssig herumgehende Person; Maschkit Neschi Tâlîk (494 und 95), Siwlones = Gürtel [auch im Ar. hak. von סבל abgeleitet: סבל אונאות פי' מחחבה לקבל אונאות ברצון] (497), Sargenes (562), Knellen = einpauken (552) u. A. m.

In einem besonderen Kapitel bespricht der Vf. einen in der bereits genannten früher Regensburger, nunmehr Münchener Handschrift enthaltenen, dem fünfzehnten Jahrhundert angehörenden, schon von Buxtorf in seinem rabbinischen Lexikon mehrfach benutzten Auszug des Aruch, in welchem die besprochenen Wörter deutsch und französisch übersetzt werden, wie dieselben in Levitas Tischbi deutsch und italienisch, in dem höchst seltenen Gloßare מקרי דרדקי arabisch und italienisch und in dem nicht minder seltenen Glossare שפה ברורה

des Nathan Natha ben Moses Hannover deutsch, italienisch und lateinisch erklärt werden.

Diese Randbemerkungen und sprachlichen Glossen macht der Vf. S. 495—548 zum Gegenstande eingehender Untersuchungen, die eine Fülle zutreffender, werthvoller Bemerkungen enthalten.

Einige Randbemerkungen, die ich mir beim Studium des G.'schen Buches aufzeichnete, mögen hier ihren Platz finden:

Bei der Geschichte von der Matrone zu Ephesus (405—406) war auf einen Artikel von Steinschneider in der hebr. Bibliographie XIII, 77 ff., bei כתבות (490—91) auf Zunz Literaturgesch. 497 und Berliner a. a. O. 53, bei der Geschichte von dem schwarzen Königspaare, das einen weißfarbigen Sohn bekam (451) auf meine Auseinandersetzungen zur rabbinischen Sprach- und Sagenkunde 45—46 zu verweisen. Auf das Lied von Moses Zart und auf die זולתות Thannhausen 1594 (331,333) habe ich bereits in der Monatsschrift 1876, 350 und 355 hingewiesen. — Ital. קמיצון = תפיסה, das sich G. nicht zn erklären weiß (164) ist aus קריצון = carcere verschrieben. — „אוגנים fehlt übrigens im Aruch" (464), kommt aber dort unter עוגן vor. — גיוין = gähnen (465) auch im Ar. hak. s. v. אלריא, ebenso daselbst s. v. אניצ und דל 3 ריישכוא, Reiße. "אסקונדרי, irdene Scherben, womit die Kinder spielen, auf deutsch וינוביל. Dieses Wort ist Winnwil, Winobel oder Wenowil zu lesen. Seine Bedeutung kann ich aber nicht entziffern" (466). Es ist entweder aus ווירפיל = Würfel oder שערביל = Scherben oder aus צוביל, שוך צאבל, Schachzabel (vgl. Chrestom. S. 430 und 493) verschrieben. אסקונדרי hält Delitzsch Literaturblatt des Orients 1840 Nr. 4 für transponirt aus סדורנקי = Tschaturanga, Schachspiel. — אנקטמין, eine hölzerne Figur in Gestalt eines Esels, deutsch רושלין (465) ist nicht Rößlein, sondern aus אשלין = Eselein verschrieben; "אציץ, französisch אייא, deutsch מוזלא, Blumenscherben. Was die hier angeführten Wör-

ter bedeuten ſollen, weiß ich nicht" (466). Letzteres iſt Muſchel, Blumenmuſchel und für איא wahrſcheinlich: טייט, zu leſen = franz. tê t, ital. testo, ſpan. tiesto, Blumenſcherbe vom lat. testum, testa. Vgl. Chreſtomathie 114, 546 und 548: test = מצרף כור. — "ארובת המטה — im Aruch nicht angeführt" (467). Aruch lieſt ארובת המטה und citirt es unter ארך 3, während die Editionen ארובת haben. — "אשראי in der Bedeutung borgen findet ſich nicht im Aruch„ (488) doch! unter אשר 2. — "גלגל franzöſiſch ויין, deutſch שפילא. Mit ויין erklärt auch Raſchi (ſoll heißen Raſchbam), B. Bathra 67 b das betr. Wort. Was es aber bedeutet, kann ich nicht herausbringen. שפילא iſt wahrſcheinlich Spille, walzenförmiges Holz" (470). Ich leſe ריין = rayon, Radſpeiche von radius und שפיכא = Speiche, womit ſchon ein Gloſſar des 8.—9. Jahrhunderts das it. razus wiedergiebt, vgl. Dieß etym. Wörterb. s. v. raggio. — וורדיל, Wirtel (475) auch im Ar. hak. s. v. כוש und מחכלתא; zu מדך = איכנה eichen iſt zu bemerken, daß auch Ar. hak. הנדו mit איכין או ויזירין (eichen oder viſiren) überſetzt; סרסור = אונרקופר Unterkäufer, עוקרא = גבלא Gabel und פטפוט = דריבוש, Dreifuß (498) auch im Ar. hak. s. v. —

Die Namen der Thiermagen in verſchiedenen Sprachen behandelt G. an verſchiedenen Stellen 468, 470 und 542–43:

המסס { franz.: צפמן deutſch קנינקהוטא = Koninghut, Königshut. / jüdiſch-deutſch סירר, it. Ziento pele, lat. Pantices, Buchmagen, Pſalter.

בית הכוסות, jüdiſch-deutſch מאנך וולט = Manecvalt, Blättermagen, franz. צפוויל.
jüd.-deutſch Kalle-Haub od. Haub, ital. Scufia, lat. Vitra (ויטרא) od. Reticulum.

Dieſe Namen hat ſchon — was G. entgangen iſt — Abra-

ham Portaleone im Schilte haggiborim c. 51 f. 54a in ſachkundiger Weiſe zuſammengeſtellt:

כרס Ventriculus, γαστήρ, Stomaco; בית הכוסות reticulum oder Arsinoum, δικτυωτός (כרסות הרשתות שמשימות הנשים על ראשיהם) scufia; המסם, Omasum, Cientopelle (המבחים שלנו קורין אותו בלעז ציונטו פילי והיו מאה ערות), Centiphyllum bei Plinius XXVIII, 9. — Ar. hak. überſetzt הבלילא und המסם: Mannigfalt. —

Grünbaum weiſt 542 ausführlich nach, daß סידר mit סדר תפילה zuſammenhängt, wie dieſer Magen auch in andern Sprachen Buch, Pſalter, Pseautier, Feuillet genannt wird. Ich füge noch hinzu, daß in den jüdiſch-deutſchen דיני שחיטה Amſterdam 1749 ausdrücklich geſagt wird: „המסם das iſt teutſch der סדר oder die תפלה oder מענגפעלד und בית הכוסות das iſt teutſch die כלה הזב" — Die unleſerlich geſchriebenen franz. Namen צפמן und צפוייל (470) und das lat. וויטרא (542—43) weiß G. nicht zu entziffern. Ich halte das erſtere für verſchrieben aus קפמן = coiffe, scufia, Haube; צפוייל iſt = פוייל, feuillet, Blättermagen und וויטרא iſt מיטרא = Mitra Haube = בית הכוסות zu leſen.

Gelegentlich will ich noch bemerken, daß nach den jüdiſch-deutſchen דיני שחיטה die כנתא „in אשכנז die וים, in Prag die פריי und in Mähren die Weißleber, ferner הדרא דכנתא die „krumme כ"ף" genannt wird.

תריק, das G. im Aruch nicht findet (472) befindet ſich dort unter דריק, בדריק; מכחול = אורשווא אפאורא, Auriscalpium (477) iſt wahrſcheinlich Ohrſchaufel; Ar. hak. überſetzt מכחול mit אורשערא; die Bedeutung von מרדה, die G. im Aruch vermißt (477) findet ſich im Aruch מרדה 2; גשקורמא oder ווישקורמא (485) franz. Ueberſetzung bei Raſchi für גמד (Richter 3, 16) ſcheint aus טואז קורטא = toise courte kurze Elle entſtanden zu ſein, vgl. Kimchi Wörterb. s. v. גמד und Herzfeld metrologiſche Unterſuchungen 11, oder קורטא iſt =

Quarta nach Ducange gl. lat. auch = quarta pars ulnae aut teisae (= toise) seu perticae, qua notione Quarta dicunt Hispani. — Ital. סטומאר. = hebr. מדה (491) iſt aus סטינאר, estinguere verſchrieben. — Aus dem vierſprachigen Gloſſar שפה ברורה führt G. 546 folgende Gloſſe an:

"אשגב Egbar, trivelo, terebra.„ — אשגב hat G. in keinem Wörterbuche gefunden (548). Es iſt aber einfach aus אשגב (Richter 5, 21) verdruckt, das, wie G. ſelber 110 nachweiſt, in der Cremoneſer Ueberſetzung und in der holländiſchen Ueberſetzung von F. 1755 durch Negberloch (mhd. Nabeger, nebeger Egebar = Bohrer) überſetzt wird. מקדה überſetzt Ar. hak. mit נעביר.

Hoffentlich läßt der zweite Band des trefflichen Buches, dem ein ausführliches Wortregiſter beizugeben ſein wird, nicht lange auf ſich warten. Möge dem g. Verfaſſer, der die ihm vergönnte Muße und glückliche Unabhängigkeit ganz ausſchließlich zur erfolgreichen Pflege der jüdiſchen Wiſſenſchaft verwendet, die bisherige Rüſtigkeit und Schaffensfreudigkeit bis zu ſeinem Lebensabend gewahrt und den wiſſenſchaftlichen Kreiſen die Ausſicht auf fernere werthvolle Gaben deſſelben geboten ſein.

J. Perles.

Hochmuth, Abraham, Gotteserkenntniß und Gottesverehruug als Lehr- und Handbuch zum Religionsunterrichte u. ſ. w. Budapeſt, Franklin-Verein, 1882 (Mk. 2,40).

Die gegen Ende des vorigen Jahrhunderts begonnene und bis vor einigen Jahrzehenden fortſchreitende Gründung moderner jüdiſcher Schulen, aus der Anregung erleuchteter oder begeiſterter Männer ſowie aus einem allenthalben fühlbaren Bedürfniſſe hervorgegangen, hat nicht verfehlt, auf Inhalt und Form des dem

Judenthum und ſeiner Lehre gewidmeten Unterrichts einen tief eingreifenden Einfluß zu üben. Zunächſt mußte der durch andere Lehrgegenſtände erheblich verkürzte hebräiſche Unterricht durch ein methodiſches, den ehemaligen Mechanismus immer mehr abſtreifendes Verfahren, durch einen wohlgeordneten Lehrgang, durch Erweckung des grammatiſchen Bewußtſeins und zuletzt durch eine beſondere Unterweiſung in der hebräiſchen Grammatik den Verluſt ausgleichen, womit ihn die Beſchränkung der ihm gewidmeten Zeit bedrohte. Dann traten als neue Lehrgegenſtände hinzu die bibliſche Geſchichte, ſpäter die nachbibliſche Geſchichte der Glaubensgenoſſen und ihrer Literatur und endlich als eine den Jugendunterricht abſchließende Disciplin die ſyſtematiſch geordnete Religionslehre. Es ſind dies in Verbindung mit dem Hebräiſchen die Lehrgegenſtände der ſeit den vierziger Jahren in allen Gemeinden nach und nach eingerichteten Religionsſchulen, welche die anderweitigen verſchiedenartigen Schulen hinſichtlich des Religionsunterrichts für die jüdiſchen Schüler und Schülerinnen ergänzen, wo nicht, wie jetzt vielfach geſchieht, der jüdiſche Religionsunterricht unter die anderen Disciplinen der Schule eingereiht iſt. In redlicher Meinung und guter Abſicht ſträubten ſich Manche gegen die urſprünglich nach fremdem Beiſpiele und Muſter eingeführten Lehrgegenſtände, insbeſondere aber gegen die ſyſtematiſche Religionslehre, indem ſie einen den Inhalt erläuternden und zu religiöſer Belehrung beſtens benutzenden Unterricht im Hebräiſchen für ergiebiger und eindringlicher hielten als die abſtrakten Sätze und die aus dem Zuſammenhange geriſſenen bibliſchen Belege der ſachlich geordneten Religionslehre. Indeſſen iſt die Vorausſetzung dieſes Urtheils, nämlich ein die geſammte heilige Schrift und Einiges aus der ſpäteren Literatur umfaſſender hebräiſcher Unterricht, heutzutage nur in einzelnen Fällen auf dem Wege des Privatunterrichts bei guten Anlagen und beharrlichem Fleiße zu erreichen, während die Schulen auf ſo weit gehende Ziele verzichten müſſen und überdies von Aufſichtswegen zu einer Beſchränkung der Stundenzahl für das Hebräiſche angehalten werden. Die Bürgſchaft einer die ganze Lehre des Judenthums umfaſſenden Kenntniß, wie ſie unſerer Jugend und den künftigen Mitgliedern der Gemeinden noth thut, wenn die immer mehr verfallende religiöſe Erziehung im Elternhauſe nicht zum Unter-

gange alles jüdischen Wissens bei uns führen soll, ist nur in einer systematisch geordneten, alle Kundgebungen des jüdischen Geistes umfassenden Unterweisung gegeben, wie die Religionslehre als Disciplin eine solche möglich macht.

So sind denn auch als Hülfsmittel für den letztgenannten Unterricht eine ansehnliche Reihe von jüdischen Religionsbüchern verfaßt worden; ein Theil derselben — und nicht immer der besten — ist zur Befriedigung des vorhandenen Bedürfnisses in wiederholten Auflagen erschienen. Daß der Vf. des vorliegenden Buches nicht ein beliebiges neues zu dem vorhandenen Vorrathe hat fügen wollen, daß er vielmehr der sich ihm aufdrängenden Ueberzeugung, ein anders geartetes an die Stelle der in Umlauf befindlichen Bücher setzen zu müssen, mit dem ganzen einer solchen Aufgabe geziemenden Ernste und mit den Mitteln seines reichen Wissens bei der Abfassung desselben gefolgt ist, davon legen schon die Worte der beachtenswerthen Vorrede Zeugniß ab, wo auch eine frühere Veröffentlichung des Vf. über die nothwendige Umgestaltung der Lehrbücher für die Religionslehre mitgetheilt wird. Vf. hat aber nicht für den Elementarunterricht in der Religion allein sorgen wollen; er hat zugleich den Stoff mit derjenigen Vollständigkeit gesammelt und von denjenigen Gesichtspunkten aus betrachtet und dargestellt, wie sie für angehende Lehrer und für Schüler höherer Lehranstalten angemessen und nothwendig sind. Dieser Bestimmung des Buches entspricht es denn auch, wenn Vf. in den Anmerkungen zu seinem Texte, neben den nothwendigen Erläuterungen, anregende mit dem Gegenstande zusammenhängende Bemerkungen ausspricht, angeführte Bibelstellen neu auslegt, überhaupt einen Schatz langjähriger Studien den Lesern und Lehrern zum Genusse und zur Belehrung darbietet; mit Recht erwartet er (S. 4), daß ihm aus dieser Zuthat kein Vorwurf gemacht werden wird. „Demjenigen auch", sagt er (das.), „der in ruhiger oder bewegter Zeit Orientirung sucht in der Sittenlehre des Judenthums, möge mein Buch nicht nur zum Wegweiser, sondern auch zu einem Schilde dienen, an dem die Pfeile der Lüge und Bosheit abprallen müssen".

Wohlthuend und belebend wirkt auf den Leser und muß wohl auch auf den danach ertheilten Unterricht wirken die durch-

gängig erkennbare Selbständigkeit und eigne Gedankenarbeit, verbunden mit der reichen Erfahrung des in treuem Lehrdienste ergrauten Verfassers. Die Lehre von Gott in den verschiedenen Religionsbüchern ist nach seiner zutreffenden Bemerkung (S. 6) der Rückstand einer, durch die neuere Philosophie längst beseitigten Metaphysik. „Da wird der ontologische, kosmologische, teleologische und historische Beweis für das Dasein Gottes demonstrirt und die Attributenlehre breit und platt getreten." Das Alles werde Kindern mit Mühe beigebracht, die dafür keinerlei Verständniß haben, oder gereiften Schülern, denen die Hinfälligkeit jener Beweise von anderer Seite gezeigt wird. „Das unwandelbare Sittengesetz des Judenthums muß die leidige Nachbarschaft einer veralteten Metaphysik büßen". Nach dem Vorbilde der heiligen Schrift will Vf. die Lehre von Gott nicht beweisen, sondern vielmehr als unzweifelhafte Voraussetzung voranstellen und behandeln und dem Geiste des Judenthums getreu, das sittliche Handeln, wurzelnd in sittlicher Gesinnung, als den eigentlichen Inhalt der „Gotteserkenntniß" darstellen, woran sich dann die „Gottesverehrung" in That und Gemüth als zweiter Theil sich anschließen soll. Ueberraschend ist der Nachweis jener eigenthümlichen Auffassung der „Gotteserkenntniß" in den verschiedenen biblischen Büchern, besonders schlagend der Hinweis auf Jer. 22, 15—16. Die auffallende Bedeutung des Ausdrucks in der Bibel erklärt Vf. durch entsprechende Stellen wie Jer. 4,22; 5,5; 9,2, wo für Gotteserkenntniß deutlicher Erkenntniß der Wege Gottes gesetzt wird, so daß sittliche Gesinnung und Handlungsweise, religiös aufgefaßt, eben eine Kundgebung von der lebendigen und wirksamen Erkenntniß der Wege Gottes ist. Vf. stellt jedoch noch andere Erklärungsversuche für diese Bedeutung der „Gotteserkenntniß" zur Auswahl (S. 7 unten). — Neu ist in dem Buche auch eine eingehende Erörterung der überlieferten hebräischen Gebete nach Geist und Inhalt sowie deren Verwerthung zur Bildung und Belebung des religiösen Geistes in der Jugend. Von großem Interesse ist sodann der gelungene Versuch einer sachgemäßen Eintheilung des ganzen zu behandelnden Lehrstoffes, wobei

jene unberechtigte und längst veraltete Eintheilung der Sittenlehre in 1) Pflichten gegen Gott, 2) Pflichten gegen sich selbst (!), 3) Pflichten gegen den Nebenmenschen (vgl. im vorliegenden Buche S. 173 A. 2) endlich ganz beseitigt wird — eine Eintheilung, der noch jetzt die jüdischen Religionslehrer und Religionsbücher mit geringen Ausnahmen folgen, wiewohl die Bedenken dagegen in den letzteren mehr oder weniger bestimmt hervortreten.

Dieselbe Tüchtigkeit und selbständige Forschung, dieselbe Belesenheit und Umsicht in der Beurtheilung oder Benutzung fremder Leistungen, welche sich in der allgemeinen Gestaltung des Buches zeigt, giebt sich auch in der reichen Fülle der Einzelheiten in wohlthuender und fesselnder Weise kund. Es ist ein gebildeter Geist, ein wahrheitsliebender Ernst, ein stilles Feuer innerer Begeisterung, eine in gewissenhafter Amtsführung gewonnene reiche Erfahrung, die den Leser anspricht und gewinnt. Von den an neuen Gedanken, Erklärungen und Anregungen ergiebigen Anmerkungen ist schon oben die Rede gewesen. Der Raum gestattet uns nicht, einzelne Proben hier mitzutheilen; wir können Rabbinern, Predigern und Religionslehrern die Lesung und Benutzung des Buches nur aufs dringendste empfehlen und begnügen uns mit der allgemeinen Angabe des Inhalts, dem am Schlusse des Buches befindlichen Verzeichnisse gemäß. Es folgen auf das lesenswerthe Vorwort in vier Abschnitten eine ausführliche Einleitung (Abschnitt I) unter der Ueberschrift „Gotteserkenntniß und Gottesverehrung", worin die Quellen der Gotteserkenntniß und der Gottesverehrung, bestehend in dem sittlichen Gefühle und in der prophetischen Belehrung, gesondert behandelt werden, worauf die Offenbarung nach ihren wichtigsten Seiten dargestellt und schließlich eine Eintheilung des in den übrigen Abschnitten gegliederten Stoffes gegeben wird. Es folgt hierauf in Abschnitt II unter dem Titel „Glaubenslehren und sittliche Gesinnungen" eine Darlegung: A) der Glaubenslehren in einzelnen Absätzen und B) der sittlichen Gesinnung in gleicher Weise, wobei Gottesfurcht, Liebe zu Gott, Vertrauen auf Gott, Reinheit der Gesinnung, Genügsamkeit, Demuth, Menschenwürde, Uebereinstimmung der Neigung mit

der Sittlichkeit, Wahrheitsliebe, Nächstenliebe, Wohlwollen im Urtheil, Vermeidung von Haß und Groll, Vaterlandsliebe, Liebe zu den Glaubensgenossen, Reue ihre Stelle finden. Das „sittliche Handeln" bildet darauf den Inhalt des dritten Abschnittes und erscheint in Kap. 1 als individuelle Sittlichkeit sowohl in Betreff des äußern wie des innern Lebens, indem Leben und Gesundheit des Körpers, äußeres Eigenthum und äußere Ehre sowie Gesundheit der Seele, geistiges Eigenthum und Menschenwürde zur Erörterung gelangen; sie erscheint als Sittlichkeit in der menschlichen Gemeinschaft („sociale Sittlichkeit"), und zwar hinsichtlich der allgemeinen Verhältnisse in der menschlichen Gemeinschaft in Kap. 2, wo Gerechtigkeit, Geselligkeit, Wohlwollen, und hinsichtlich bestimmter gegenseitiger Verhältnisse in Kap. 3, wo die Verhältnisse aus freier Wahl, die persönlichen sowohl als die Berufsverhältnisse, und endlich die gegebenen Verhältnisse in den Kreisen des Familienlebens, nationalen und religiösen Lebens auseinandergesetzt werden. Der „Gottesverehrung" ist zum Schlusse der vierte Abschnitt gewidmet, welcher in Kap. 1 vom Gebete, in Kap. 2 von den Zeugnissen handelt, die A) in Sabbat und Festen, B) in Geboten für eintretende Anlässe bestehen, und endlich in Kap. 3 die Gebote der Heiligung vorführt, zu denen Vf. die Speiseverbote, die Eheverbote und die einschränkenden Verbote anderer Art zählt.

Ein großer Vorzug in der Durchführung des in diesem Inhaltsverzeichnisse angedeuteten weitschichtigen Planes ist die Einsetzung der klassischen Bezeichnungen aus der biblischen und nachbiblischen Literatur in ihr bisher mehr oder weniger verkümmertes Recht, wobei Vf. lehrreiche Erörterungen über die biblischen Ausdrücke יראת ה׳, צדקה, חכמה u. s. w. gelegentlich anstellt, und die gleichzeitige Ausscheidung der aus heidnischem oder streng philosophischem Gebiete stammenden und deßhalb aus Mißverständniß vielfach gemißbrauchten Benennungen, wie Ceremonie (caerimonia), Ceremonialgesetz, Religion, Tugend. Lehrern und Schülern wird durch diese Sprachreinigung ein erheblicher Dienst geleistet, da die heimischen Ausdrücke in ihrer Einfachheit

das Verſtändniß erleichtern und die Auffaſſung vor Abirrungen ſchützen.

Die Sprache des Buches iſt vorwiegend klar und edel, ernſt und würdig. Einzelne ſtörende Unebenheiten, die theilweiſe dem Heimathlande des Vf. zuzurechnen ſind, können der werthvollen Leiſtung um ſo weniger Eintrag thun, als der Sinn dadurch nicht im geringſten verdunkelt wird. Wir müſſen es uns hier verſagen, über ſo Manches in dem Buche eine ſich aufdrängende abweichende Anſicht auszuſprechen, ſondern ſchließen mit Dank für den Vf., der in gereiften Jahren und unter der Laſt einer angeſtrengten Amtsthätigkeit ſich entſchloſſen hat, ſeinen Glaubens- und Amtsgenoſſen die Früchte gereifter Erfahrung und vielſeitigen Wiſſens in dieſem Buche in ſchöner Faſſung und herrlicher Ausſtattung vorzulegen. Die in den ſchön gedruckten hebräiſchen Stücken leider recht zahlreichen Druckfehler, beſonders in Betreff der Punktation, wird der kundige Leſer und Lehrer beim Gebrauche hoffentlich leicht berichtigen können; im Falle einer neuen Auflage iſt im Intereſſe des Buches und der unkundigen Schüler große Wachſamkeit bei der im Hebräiſchen allerdings beſonders ſchwierigen Correctur zu empfehlen; die Vocalzeichen ſind hier im Verhältniſſe zu den ſtarken und großen Conſonanten gar zu fein geſchnitten und muß bei nicht ganz ſaubern Abzügen eine hinreichende Correctur ſehr erſchweren. Der Preis iſt für das ſchöne und ſtattliche Buch ſehr mäßig berechnet.

Breslau, im December 1881.

Dr. David Roſin.

Berichtigung.

In dem diesjährigen Jahresbericht des jüdiſch-theologiſchen Seminars iſt aus Verſehen die Mittheilung weggeblieben, daß Herr Rabbiner Dr. Maybaum, früher in Saaz, als Rabbinatsaſſeſſor in Berlin angeſtellt wurde.

Graetz.

Abhandlungen.

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

III.

Jochanan b. Zakkai.

Während Hillels Nachkommen die höchste Autorität im hohen Rathe inne hatten, während die nach ihm benannte Schule die Normen und die Casuistik des Religionsgesetzes in seinem Sinne und im Widerstreite gegen die Schule Schammais ausbildete, gewann immer höhere Bedeutung der wahre Erbe seines Geistes und seiner Gelehrsamkeit, der jüngste seiner Schüler, Jochanan b. Zakkai. Hillel selbst soll seine dereinstige Bedeutung erkannt und laut verkündet haben, und es klingt wie Prophezeiung, wenn der sterbende Meister von ihm rühmt, er wäre ein Vater der Weisheit und ein Vater der kommenden Geschlechter [1]). Denn diese Bezeichnung verdient

[1]) אב לחכמה אב לדורות j. Nedarim 5, 7 (39 b). Aehnlich heißt

Jochanan vermöge seiner Wirksamkeit während der großen Umwandlung, welche Israel zu einem Volke ohne Staat, das Judenthum zu einer Religion ohne gemeinsames Heiligthum und ohne Opferdienst und die jüdische Lehre zu einem Gesetz ohne anerkanntes gesetzliches Forum werden ließ. Während in Jerusalem die Willkürherrschaft der römischen Procuratoren und der Parteien Haß und Zwiespalt die unabwendbare Katastrophe vorbereiteten, bereitete der würdige Schüler Hillels, im Schatten der Tempelmauern lehrend [1]), den neuen Boden vor, auf welchem das Judenthum nach dem Verluste seiner äußeren Machtmittel neu erwachsen und erstarken sollte, erzog mit dem Beispiele seines Lebens und der Fülle seiner Belehrung einen Kreis von Jüngern, welche theils mit ihm, theils nach seinem Tode das im Stillen Vorbereitete ausführen und Israels Volksthum und Religion nach dem Untergange seiner durch eine lange Geschichte geheiligten Schutzwehren mit neuen Bedingungen des Fortbestandes und der Fortentwickelung umgeben sollten. — Wie er schon lange vor der Zerstörung des Tempels dieselbe ahnte und das Heiligthum, dessen Thore in ominöser Weise von selbst aufgesprungen waren, mit den Worten des Propheten Zacharia (11, 7) apostrophirte [2]), wie

---

Moses Lev. r. c. 1 g. E. אבי החכמה אבי הנביאים. — Eine Biographie Jochanan b. Zakkai's von W. Landau s. in Frankel's Monatsschrift, I, 163 ff.

[1]) Pesachim 26 a.

[2]) היכל היכל מפני מה אתה מבעית עצמך יודע אני בך שסופך עתיד ליחרב וכבר נתנבא עליך זכריה בר עדוא פתח לבנון דלתיך ותאכל אש בארזיך. Joma 39 b. Diese Beziehung des Wortes Libanon a einigen Stellen der heiligen Schrift auf den Tempel, welche wir als Ge meinplatz der Agada finden (s. Sifrè zu Numeri, § 134 Ende, zu Deu § 6 und 28', scheint von Joch. b. Z. herzurühren. Auch im Gespräch mit Vespasianus (Aboth di R. Nathan c. 4, Echa r. zu 1, 5, Gitti 56 b) verkündete er nach Jes. 10, 34 dem Feldherrn die Imperatore würde, denn „der Libanon soll durch einen Herrscher fallen". Na

er während der Drangsal und schreckenvollen Belagerung zum Friedensschlusse mit dem Römer rieth, ähnlich wie es einst Jeremias dem Babylonier gegenüber gethan hatte, wie er endlich aus dem ihm unerträglich gewordenen Kampfe der Parteien in's römische Lager sich flüchtete und Jabne (Jamnia), ein kleines Städtchen, erbat und erlangte, um dort ein Lehrhaus zu gründen, wie dann durch die Wirksamkeit des letztern ein neues Leben auf den Trümmern des alten erblühte und das religiöse Leben des in's Herz getroffenen Israel neue Grundlagen, neue Kräftigung erhielt: das Alles ist aus den oft sagenhaft ausgeschmückten Berichten der Quellen und aus den Darstellungen der neuern Geschichtsforschung zur Genüge bekannt. An dieser Stelle wollen wir nur dem Schrifterklärer und Agadisten Jochanan b. Zakkai nähere Aufmerksamkeit zuwenden.

Jochanan b. Zakkai lebte in der Schulüberlieferung besonders als der Allesumfassende, der mit seinem Geiste in alle Gebiete der nationalen Gelehrsamkeit eingedrungen war: Eine Tradition darüber lautet [1]): „Man sagt von J. b. Z., er habe keinen Abschnitt der heil. Schrift zurückgelassen, den er nicht studirt hätte; er studirte heilige Schrift, Targum, Midrasch, Halacha und Agada und Gleichnisse [2])". Ferner sagte man von ihm, er hätte sich geäußert: „Wenn alle

---

Aboth di R. N. hätte er die Worte aus Zach. 11, 1 gesprochen, als er im Kreise seiner Schüler zu Jabne die Nachricht von der Einäscherung des Tempels erhielt. — Eine der Apostrophe an das Heiligthum sehr ähnliche Prophezeiung wird uns noch im jerusalemischen Talmud, Sabbath 15 d, durch Ulla berichtet. In seinem Unmuthe über den Mangel an religiösem Sinne in Galiläa hat Jochanan b. Z. ausgerufen: גליל גליל שנאת התורה סופך לעשות כספקין.

[1]) M. Sofrim 16, 8.

[2]) S. oben S. 109, A. 6. Von dem Sohne Jochanan b. Zakkai's nämlich Eleazar b. Arach in seinem Trostspruche (Ab. di R. N. c. 14 Ende): היהלך בן קרא מקרא תורה נביאים וכתובים משנה והלכות ואגדות.

Himmel Pergamente und alle Bäume Schreibrohre und alle Meere Tinte wären, so würde dies nicht genügen, um mein Wissen zu verzeichnen, das ich von meinem Lehrer gelernt, und dennoch habe ich von der Gelehrsamkeit der Gelehrten nur so viel abgenommen, als eine Fliege, die in den großen Ocean taucht" [1]). Und in einer andern Relation werden zu den

---

[1]) Dieser Ausspruch ist die älteste Quelle für die bekannte, später oft angewendete Hyperbel, mit der die Unverzeichenbarkeit einer unermeßlichen Fülle ausgedrückt werden soll. Doch wie Mas. Sofrim dem Hillel zuschreibt, was der bab. Talmud von seinem Schüler Jochanan b. Zakkai berichtet (s. oben S. 109), so wird der vorliegende Ausspruch des Letzteren im bab. Talmud und anderen Quellen seinem Schüler Eliezer b. Hyrkanos in den Mund gelegt. In b. Synh. 68 a sagt nämlich dieser, den ihn besuchenden Weisen vorwerfend, daß sie nicht früher gekommen wären um von ihm zu lernen: „Viel habe ich gelernt, aber damit von dem Wissen meiner Lehrer nicht einmal so viel abgenommen, als ein Hund vom Meere Wasser aufleckt; viel habe ich gelehrt, aber meine Schüler haben von meinem Wissen nicht einmal so viel genommen, als der Stift aus der Büchse Schminke aufnimmt (כמכחול בשפופרת). Vor diesen Worten steht nun in der Parallelstelle, Aboth di R. Nathan c. 25, die auch andere Abweichungen zeigt, unsere Hyperbel, nur daß die Himmel als Pergamente fehlen und dafür die Menschen insgesammt als Schreiber eingefügt sind (וכל בני אדם לבלרין), sowie daß als Bild der winzigen Abnahme statt des vom Hunde geleckten Oceans, der in diesen getauchte Finger (כאדם שטבל אצבעו בים) gebraucht wird. Eine andere Version, Schir rabba zu 1, 3 Anf., hat zwei Autoren für unsern Ausspruch, Eliezer und seinen Mitschüler Josua (b. Chananja), erwähnt sowol die Menschen als Schreiber, als auch Himmel und Erde als Pergamentrollen (ושמים וארץ מגלות), spricht aber im Nachsatz nicht von der Menge des Gelehrten, sondern bloß von dem Gelernten und gebraucht, um die Winzigkeit desselben zu veranschaulichen, die Worte כאדם שמטביל זכרותו כמכחול בים. Dies ist einerseits eine Zusammenziehung der zwei Vergleichungen in Ab. di R. Nathan, andererseits ist die unnöthige Obscönität des Bildes aus einem Mißverständniß der dabei gebrauchten Worte hervorgegangen: der Urheber dieser Version dachte bei אצבע an die Vergleichung in Mischna Nidda 5, 4 und b. Nidda 60 b und bei מכחול an die Stelle des bab. Talmuds Makkoth 7 a. Noch eine Version der hier besprochenen Hyperbel findet sich in dem oben S. 11 Anm. 4 Ende erwähnten Abschnitte über das Paradies, wo sowol Ab di R. N., als b. Synh. benutzt erscheint, als Autor aber Jochana

erwähnten Disciplinen noch andere genannt, mit denen die Späteren die Kreise des menschlichen Wissens zu umschreiben glaubten [1]). Und wirklich sprechen auch andere Momente dafür, daß die Bedeutung Jochanans auch in der Vielseitigkeit seines Wissens, mit der er die Zeitgenossen überragte, zu suchen ist, daß also die angeführten Traditionen über ihn auf Thatsächlichkeit beruhen. Vor allem sein Wahlspruch: „Wenn du viel Thora gelernt hast, thue dir nichts zu Gute darauf, denn dazu bist du geschaffen [2])!" Ein langes Leben, wie es das Jochanans war [3]), das im Studium seine eigentliche Bestimmung findet, mußte zu einer ungemeinen Fülle der Erkenntniß führen. Aus einer Grundanschauung, wie sie jener Wahlspruch ausdrückt, und wie sie von da an gewissermaßen ein Axiom des jüdischen Volkes in seinem Verhältnisse zum religiösen Studium geblieben ist, aus einer solchen Grundanschauung mußte auch der beispiellose Fleiß im Lernen und Lehren hervorgehen, welcher in einer andern Tradition dem J. b. Z. nachgesagt wird [4]). Es entspricht denn auch ganz dieser Grundanschauung, wenn erzählt wird, daß Jochanan einer priesterlichen Familie in Jerusalem rieth, sich mit dem Studium der Lehre zu

---

b. Zakkai) genannt wird. Wenn wir in Betracht ziehen, daß sowie von diesem auch von seinem Schüler Eliezer gesagt wird, daß sie in ihren Ausspruchen die ihrer Lehrer wiederholten (Sukka 27 b, 28 a), so darf uns nicht Wunder nehmen, daß auch unser Ausspruch bald dem Einen, bald dem Andern zugeschrieben wurde.

[1]) Sukka 28 a, Baba bathra 139 a, Aboth di R. Nathan c. 14.

[2]) Aboth 2, 8. Gegen die einseitige Werthschätzung des bloßen Studiums spricht sich Jochanan in seinen Sentenzen über den Gelehrten und Sündenscheuen aus (חכם, ירא חטא): bloß wer beides zugleich ist, gleicht einem Künstler, der sein Kunstgeräth in Händen hat (אומן וכלי אומנותו בידו), Aboth die R. N. c. 22.

[3]) S. Sifrê zu Deuteron. Ende.

[4]) Sukka 28 a. ולא קידמו . . . ולא תורה בלא אמות . . . ולא הלך ד' אמות בלא תורה ולא הניח אדם בבית המדרש ויצא ולא שנה אדם בבית המדרש . . . יושב ודומם אלא יושב ושנה . . .

beschäftigen, dann werde der auf ihr lastende Fluch (nach I Sam. 2, 33), daß ihre Mitglieder im blühenden Alter hinstarben, gelöst werden [1]).

Daß der Eifer und Fleiß Jochanans sich vor Allem auf die heilige Schrift und ihre Erklärung richtete, ist in den angeführten Traditionen ausdrücklich angegeben, wie er auch der Erste ist, dem Beschäftigung mit „Agada" zugeschrieben wird. Aber auch die erhaltenen Beispiele seiner Schriftauslegung und Schriftanwendung lassen es deutlich erkennen, wie sehr er bemüht war, in den Geist der Schrift einzudringen und wie die besten Eigenthümlichkeiten der Agada schon in seiner Exegese vertreten sind.

Zunächst ziehen jene seiner Sätze die Aufmerksamkeit auf sich, in welchen Satzungen der Thora auf ihre inneren Gründe zurückgeführt werden sollen und in denen eine maßvolle Symbolik oder Wortdeutung zu den schönsten homiletischen Anwendungen hinleitet. Warum wird dem hebräischen Knechte, der nach dem Verlaufe seiner Dienstjahre die Freiheit nicht antreten will, das Ohr durchbohrt (Exod. 21, 6)? Warum ist das Eisen vom Baue des Altares ausgeschlossen (Exod. 20, 25, Deut. 27, 5)? Warum wird der Dieb härter bestraft als der Räuber? Warum muß für einen entwendeten Ochsen fünffacher, für ein entwendetes Schaf nur vierfacher Ersatz geleistet werden? Die Antworten auf diese Fragen zeugen von Feinheit der Auffassung und hoher Gesinnung. Der Unwürdige, dessen Ohr das Wort vernahm, daß die Israeliten nur Gottes Diener seien sollen (Lev. 25, 55) und der trotzdem fremdes Joch auf sich nahm, soll am Ohre das Zeichen seiner

---

[1]) Rosch Haschana 18 a. — Es verdient noch hier hervorgehoben zu werden, daß in der Würdigung der Tannaiten am Ende der Mischna Sota von Jochanan gesagt ist: משמת ריב"ן בטל זיו החכמה.

Erniedrigung tragen [1]). Das Eisen, welches zu Kriegswaffen verwendet wird und also an Gottes Strafgericht erinnert, darf nicht zum Bau des Altars verwendet werden, der Versöhnung mit Gott bedeutet [2]). Aus der Bezeichnung der Steine des Altars mit einem Worte, das sowohl vollständig als friedlich bedeutet, folgert er die Mahnung: „Wenn schon von den Steinen des Altares, die nicht sehen, noch hören, noch reden, Gott geboten hat, kein Eisen über sie zu schwingen, weil sie Frieden stiften zwischen Israel und dem Vater im Himmel, um wie eher wird Gottes Strafgericht fern bleiben von Jemandem, der Frieden stiftet zwischen den Einzelnen, zwischen Mann und Weib, zwischen Stadt und Stadt, Nation und Nation, Reich und Reich, Familie und Familie [3])!" Hören wir hier

---

[1]) So lautet die Antwort in Tosefta Baba K. 7, 5 und etwas gekürzt in b. Kidduschin 22 b. Der Umstand, daß von den angeführten Worten „mir seien die Kinder Israels Knechte" gesagt wird, das Ohr hätte sie vom Sinai gehört (Tos. אזן ששמעה מהר סיני, b. Kidduschin אזן ששמעה את קולי בהר סיני), was so wörtlich nur von einem der zehn Gebote gesagt werden kann, veranlaßte die Aenderungen im jer. Talmud und in der Mechiltha. Dort (Kidd. 59 d) wird die Version der Tosefta dahin erweitert, daß das Ohr „vom Sinai" das zweite Gebot (Exod. 20, 3) gehört habe, die Worte Lev. 25, 55 aber „vor dem Sinai" (לפני הר סיני). In Mechiltha z. St. (77 a ed. Friedm.) wird der Hinweis auf letzteren Vers, also der Kern der Antwort ganz beseitigt und dafür das achte Gebot gesetzt (אזן ששמעה לא תגנוב והלך וגנב היא תרצע). Interessant ist noch die stylistische Veränderung in der Frage, welche in Mechiltha und Tosefta beginnt מה ראתה אזן לירצע, während im jer. Talmud daraus מה ראה העבד הזה לירצע באזנו wird, im bab. Talmud מה נשתנה אזן מכל איברים. Es scheint, daß man den echt mischnahebräischen Idiotismus מה ראתה später in Anbetracht der buchstäblichen Bedeutung der Worte, wonach dem Ohre das Sehen zugeschrieben wird, anstößig fand. Ebenso wird in einer andern Frage Jochanan b. Z.'s aus מה ראת התורה להחמיר (Tosefta, Mechiltha) im bab. Talmud (B. K. 79 b): מפני מה החמירה התורה. Jochanan fragt auch vom Eisen: מה ראה ברזל ליפסל (Tos. ib. 7, 6)

[2]) Tosefta ib. 6. In Mechiltha z. St. fehlt dieser Satz.

[3]) Mechiltha z. St. (74 a), daraus modificirt Tanchuma, Jethro

nicht deutlich den wahren Schüler Hillels, der empfohlen hatte, den Frieden zu lieben und ihm nachzustreben [1]), den Mann, der auch zu einer Zeit, in der das Friedenstiften gehässig und gefährlich war, sich nicht scheute, den erbitterten Parteien seines Volkes zu rathen, Frieden zu schließen mit einander und mit dem mächtigen Römer, den Mann, der es an einem der blutigsten Kämpfe der Völkergeschichte vor Augen sah, daß die eiserne Kriegswaffe göttliches Strafgericht bedeute! — Der Räuber, der offen sich das Eigenthum seines Nebenmenschen aneignet, hat wenigstens die Scheu vor dem Letzteren nicht höher gestellt, als die Scheu vor Gott, während der Dieb den Menschen mehr ehrt als Gott und, wenn man sich von Gott so ausdrücken darf [2]), gleichsam das Auge der Vorsehung nicht sehend, ihr Ohr nicht hörend macht; auf ihn seien die Worte des Propheten (Jesaia 29, 15) anzuwenden von Jenen „deren Thun im Dunkeln ist" [3]). Was die zweierlei Ersatzleistung für gestohlene Thiere betrifft, so erblickt Jochanan in der Vorschrift darüber die Rücksichtnahme des göttlichen Gesetzes auf die Würde des Menschen, diese erleidet beim Entwenden von Kleinvieh Einbuße, indem der Dieb das Thier sich aufladen muß, während er die entwendeten Ochsen nur vor sich herzutreiben hat: für jenes ist daher nur vierfacher, für diesen fünffacher Ersatz zu geben [4]).

Ende. In der Tosefta werden sowol an den vorstehenden Ausspruch, als an die Deutung von שלמות Mahnungen in ähnlichem Sinne geknüpft, aber sehr abweichend und beide Mal mit Bezug auf die בני תורה.

[1]) Aboth 1, 12, Aboth d. R. N. c. 12.

[2]) כביכול. Dieses häufig vorkommende Entschuldigungswort für menschliche Redeweise von Gott scheint zur ältesten Terminologie der Agada zu gehören.

[3]) Tos. ib. 7, 6. In Mechiltha zu Ex. 22, 6 (91 b) und b. B. Kamma 79 b werden noch die Bibelstellen ψ 94, 7 und Ezech. 9, 9 angeführt. Im Talmud wird auch in den Ausdrücken עין של מעלה, אזן של מעלה (Tos. עין העליונה) statt מעלה euphemistisch מטה gesetzt.

[4]) Mech. z. St. (88 b), Tos. ib. 7, 10, b. B. K. I. I.

Diese Art symbolischer und in den Geist der Schrift einzubringen strebender Auslegung war es, die besonders von Jochanan b. Zakkai gepflegt wurde, sie war es, die man mit dem Ausdrucke חומר bezeichnete, dessen Sinn schon die alten Commentatoren nicht sicher anzugeben wußten [1]), der aber wahrscheinlich anzeigen soll, daß in der damit bezeichneten Deutung der Text mit dem ihm zugeschriebenen tiefern Sinne allegorisch oder symbolisch verknüpft wird. Unter den Aussprüchen Jochanans ist es in erster Reihe der über die Durchbohrung des Ohres beim Sklaven, welcher so gekennzeichnet wird [2]); aber in einer alten Quelle ist eine Gruppe von fünf Aussprüchen mit derselben Bezeichnung zusammengefaßt [3]), und zwar außer den zwei schon erwähnten über das durchbohrte Ohr und über die Ausschließung des Eisens vom Altarbau: eine sinnige Deutung des auffallenden אשר in Lev. 4, 22 [4]) und die

---

[1]) Aruch s. v. חמר II citirt die Erklärung des Gaon Saadja, wonach das Wort mit ה zu lesen sei und soviel als Thatsache, Faktum bezeichnet, wie aus einer aramäischen Redensart ersichtlich sei. Raschi erklärt das Wort mit Perlenband oder Gewürzbündel, das vom Halse herunterhänge (zu Kidd. 22 b), und nach R. Hillel in Tosafoth, Sota 15 a ist es s. v. als Perle oder Gewürz selbst. Nach einer anderen Erklärung Raschi's (Sota 15 a) wäre dasselbe mit dem französischen bouton zu übersetzen und bedeute einen Knopf aus Gold, der die Halsöffnung des Hemdes zu verbinden bestimmt ist. Die Herleitung aus dem Persischen, welche Perles, Etymolog. Studien 106 versucht, ist bei חמור, חמורות, רשומות, sicherlich nicht am Platze. Auch der neuere Deutungsversuch von Perles über כמין חומר und חמורות, mit Zugrundelegung der Lesart mit ה (Revue des études juives III, 109 ff.), muß als unbefriedigend bezeichnet werden. Vgl. ebendas. S. 276 ff.

[2]) ריב"ז היה דורש את המקרא הזה כמין חומר b. Kidd. 22 b; in Mechiltha היה ר"י אומרה כמין חמר. Nur in j. Kidd. 59 d fehlt die Bezeichnung, und die Frage wird den Schülern J.'s in den Mund gelegt.

[3]) Tos. Baba Kamma 7, 3: חמשה דברים היה ר' יוחנן אומרן כמין חמר; daraus in Jalkut zu Exod. 21 (§ 318), wo aber ein „Midrasch" als Quelle angegeben ist.

[4]) אשרי הדור שהנשיא שלו מביא חטאת על שגגתו. Vollständiger ist der Ausspruch in Sifrâ z. St. (19 c ed. Weiß) und b. Horajoth 10 b.

mit zwei ähnlichen Gleichniſſen [1]) veranſchaulichten Beantwortungen der beiden Fragen, warum Iſrael gerade nach Babylonien exilirt wurde [2]) und warum nur die erſten Bundestafeln als Werk Gottes bezeichnet werden (Exod. 32, 16) [3]). — Sonſt findet man den fraglichen Ausdruck nur noch bei einer Deutung des Gamliel II, den man als Schüler Jochanans bezeichnen darf, worin das Gerſtenopfer der als treulos angeſchuldigten Frau (Num. 5, 15) ſymboliſch gedeutet wird [4]). Ferner hängt mit ihm die Benennung alter anonymer Agadiſten: דורשי חסורות [5]) zuſammen, welche als identiſch mit der häufiger vorkommenden דורשי רשומות [6]) zu

---

[1]) Beide Gleichniſſe ſind von einer Frau hergenommen, die ſich gegen ihren Gatten verging.

[2]) Die Antwort, weil Babylonien die Heimath von Iſraels Stammvater war, wird nebſt dem Gleichniſſe im b. Peſachim 87 b dem Amora Jochanan — gegenüber der Anſicht Chanina's — in den Mund gelegt.

[3]) In Deut. r. c. 3 Ende iſt das Gleichniß mehr ausgeführt. Vgl. auch Jalkut zu Exod. 34 (§ 397): שאלו את ר״ו בן זכאי.

[4]) Sota 15 a: סופרים [fehlt im Ar.] אמר להם רבן גמליאל לחכמים הניחו לי ואדרשנה כמין חומר [Ar. הומר] כשם שמעשיה מעשה בהמה כך קרבנה מאכל בהמה. So lautet die Stelle im Aruch s. v. הומר II und ſo auch in Sifrê z. St. (§ 8), nur daß hier für Gamliel ſein Sohn Simon b. Gamliel der Sprecher iſt. In Num. r. c. 9 z. St. finden wir ganz dieſelbe Leſeart mit Gamliel, nur daß noch die Worte אבל נראה הוא vor כשם eingeſchoben ſind. Die Erweiterung des Satzes in den Talmud-Ausgaben durch die Bezugnahme auf einen Satz Meir's iſt ohnehin zu verwerfen, wenn der Autor Gamliel iſt, was auch durch die Miſchnah Sota 2, 1 beſtätigt wird. Gerade Meir iſt es, der in Gamliels Namen ein Gleichniß zu dem Ausſpruche J. b. Z.'s über den Dieb und den Räuber tradirt (S. die Stellen oben S. 152 Anm. 3).

[5]) Von ihnen leſen wir Peſachim 54 a eine Bemerkung über Anâ, dem Erfinder der Maulthierzucht (Gen. 36, 24), und in Berach. 24 a eine Deutung zu תלואים, Deut 28, 66. Doch hat Raſchi an letzterer Stelle die Leſeart דורשי רשומות, ebenſo Aruch s. v. רשם. — S. Brüll, Jahrbücher I, 181 und Perles a. a. O. p. 110.

[6]) Raſchi zu Berach. 24 a ſcheint dieſem Ausdrucke ebenfalls die Bedeutung des Verknüpfens zu vindiciren, indem er ihn ſo umſchreibt:

betrachten sind. Unter der letztern Benennung werden Aussprüche überliefert, die mit den Deutungen Jochanan b. Zakkai's ähnlichen Charakters sind [1]), besonders aber eine merkwürdige Verherrlichung der Agada, welche Gott erkennen und Gottes Wegen sich anschließen lehre [2]).

Außer den bisher besprochenen agadischen Sätzen werden im Namen Jochanan b. Zakkai's auch andere tradirt, welche zumeist dasselbe Gepräge und damit das Merkmal ihrer Echtheit an sich tragen. — Die Aufforderung zur Heimkehr, welche der Priester vor der Schlacht an die vom Kampfe Befreiten zu richten hat (Deut. 20, 5—7) geschieht zu dem Zwecke, daß in Kriegszeiten die Städte Israels nicht ganz entvölkert seien [3]).

קשרים וסתמים הכלולים בתורה. Hingegen zu Synh. 104 b identificirt er רשומות mit פסוקים, Schriftverse, auf Daniel 10, 21 verweisend und ebenso erklärt Aruch l. l. das Wort mit פסוקים הרשומים. S. noch Friedmann zu Sifrê Num. § 136, Anm. 14, Dynes in Ben Chananja I, 363 f., 453 f.

[1]) Jehuda (b. Ilai) berichtet (Sifrê zu Deut. 18, 3, § 165), sie hätten die drei Priestergaben in Deut. 18, 3 nach der Eiferthat des Pinchas (Num. 25, 7) symbolisirt. In Chullin 134 b thun es דורשי חמורות (s. dazu Frankel, Monatsschrift 1854, S. 382). In Mechiltha werden zwei allegorische Deutungen von ihnen gebracht: sowohl das Wasser, Exod. 15, 22, als das Holz, Exod. 15, 25, nehmen sie als Bezeichnung der Lehre. Außerdem hat Mech. von ihnen zwei Bemerkungen über das Manna, zu Exod. 16, 15 und 16, 21. In Koh. r. zu 10, 1 wird ihnen zugeschrieben, was sonst als Akiba's Ansicht tradirt wird.

[2]) Sifrê zu Deut. 11, 22, § 49: רצונך שתכיר מי שאמר והיה העולם לשמור הגדה שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו. In Sifrê finden wir ferner von ihnen eine Deduktion aus dem dreimaligen עדה, Num. 35, 24 f. (§ 160). Der bab. Talmud (Synh. 104 b) kennt von ihnen eine Deutung der Namen in ψ 60, 9 f. auf die vom ewigen Leben Ausgeschlossenen. — Vgl. über דורשי רשומות und דורשי חמורות noch Dukes in Ben Chan. IV, 203 f. und Simon Bacher ib. 305.

[3]) Sifrê z. St. (§ 192) למה נאמרו כל הדברים הללו שלא יהו ערי ישראל נשמות כדברי ר' יוחנן בן. Wahrscheinlich gehörte ihm auch die unmittelbar darauf folgende Bemerkung, wonach das Gesetz auf die Ehre der Menschen Rücksicht nimmt, indem es dem Zaghaften möglich gemacht wird, sich unter dem Scheine, als sei er aus andern Gründen beurlaubt,

Das aus 10 Gera bestehende Sühnegeld, das jeder Israelit zu entrichten hatte, entspricht den 10 Geboten, deren Uebertretung es sühnen soll [1]). Die 40 Tage des Regens der Sündfluth (Gen. 7, 4) entsprechen den 40 Tagen der Bildung des menschlichen Embryos, welche die sündigen Menschen gestört hatten [2]). — Die Worte: „es wurden geöffnet Beider Augen" (Gen. 3, 7) bedeuten, wie mit einem Gleichnisse klar gemacht wird, daß Gott ihnen die Augen darüber geöffnet habe, welches Unheil sie über die kommenden Geschlechter gebracht [3]). Aehnlich ist die Bemerkung zu Gen. 15, 18, daß Gott dem Abraham in seiner Zukunftsvision wol diese Welt, nicht aber die kommende Welt offenbart habe [4]). Den zweimaligen Bericht über die Schöpfung der Thiere (Gen. 1, 24

---

zu entfernen; denn auch in dem Ausspruche über den Ersatz gestohlenen Viehes wird von Jochanan diese Rücksichtnahme des göttlichen Gesetzes auf die Würde des Menschen hervorgehoben (S. 152[1], ja sogar beide Aussprüche beginnen mit demselben Ausrufe: בוא וראה כמה חס המקום על בבוד הבריות (so Tos. B. K. 7, 10, in Mech. הקב"ה חס על כ' הברי', in b. B. K. 79 b בוא וראה כמה גדול כ' הב').

[1]) J. Schek. 46 d, Pesikta 19 b, mitgetheilt von Josua b. Nehemja. Auch die Bemerkung J. b. Zakkai's, daß יום nach Gen. 1, 5 Tag und Nacht bedeute, scheint von demselben Amora tradirt worden zu sein; denn unmittelbar nach derselben folgt eine Bemerkung von ihm selbst, Pesikta 64 a.

[2]) Gen. r. c. 32.

[3]) Gen. r. c. 19. Juban und Berechja, Amoräer des 4. Jhdts. tradiren dort den Ausspruch, der Erstere im Namen J. b. Zakkai's, der Andere im Namen Akiba's.

[4]) Gen. r. c. 44 g. E. Hier ist es Juban allein, der mit der Ansicht J. b. Zakkai's eine entgegenstehende Akiba's mittheilt, während Berechja entgegengesetzte Aussprüche über denselben Satz von den Amoräern Eleazar und Jose b. Chanina tradirt. ר' יוחן וריב"ז ור' עקיבא heißt soviel als: ר' יודן אמר ריב"ז ור"ע. Auf dieser Stelle beruht es wohl, daß in Pirke R. Eliezer c. 48 Anf. ein übrigens unbedeutendes Proömion (ריב"ז פתח) dem J. b. Z. zu Gen. 15, 18 in den Mund gelegt ist.

und 2, 19) deutete J. dahin, daß an letzterer Stelle die Unterwerfung derselben unter den Menschen [1]) gemeint ist [2]).

Von besonderem Interesse sind diejenigen agadischen Aeußerungen, welche in Gesprächen Jochanan b. Zakkais mit seinen Schülern gemeldet werden. So wie er in halachischen Fragen ihren Scharfsinn zu üben pflegte [3]), so gab er ihnen Fragen agadischen Inhaltes zur Meinungsäußerung und Uebung ihrer Urtheilskraft. Am bekanntesten ist die nach dem richtigen Wege, das ist der besten Richtschnur, welcher der Mensch im Leben folgen soll [4]). Er billigt die Meinung des Eleazar b. Arach, der in dem guten Herzen jene Richtschnur findet; denn in dieser seien die übrigen Meinungen mit inbegriffen. Eine mehr aus den Zeitverhältnissen sich ergebende Frage ist die nach dem Sinne von Prov. 14, 34, in welchem Satze man das „Volk" Israel den übrigen „Nationen" gegenübergestellt dachte. Auch hier ist es Eleazar b. Arach, dessen Antwort ihm am besten zusagt; nach einer andern Quelle wäre der Urheber derselben Nechunja b. Hakana gewesen [5]). Doch scheint es, daß in diesem Falle Jocha-

---

[1]) להלן לכריאה וכאן לכיבוש, so auch Jalk. — Sch. tob hat für das letzte Wort לכינוס, doch spricht die Beweisführung aus Deut. 20, 19, daß die erste Lesart die richtige ist.

[2]) Gen. r. c. 17 בעון קומי ריב"ז. In Schocher tob zu ψ 8 ist die Deutung Acha zugeschrieben, was durch den folgenden von ihm herrührenden Satz veranlaßt ist. Jalk. zu 2, 19 (§ 23) nennt gar keinen Autor. — Noch sei hier auf die von Josua b. Chan. berichtete strenge Ansicht J. b. Zakkai's über Hiobs Frömmigkeit hingewiesen, M. Sota 5, 5. S. unten Cap. IV, Abschn. 6.

[3]) כדי לזרז את התלמידים heißt es von ihm Tosephta Ahiloth 16, 8 und כדי לחדד את התל' Sifrê zu Num. 19, 2 (§ 123). Vgl. zu diesen Ausdrücken meine Agada der bab. Amoräer S. 107, Anm. 1.

[4]) איזו היא דרך ישרה שידבק בה האדם Aboth 2, 9, Ab. di R. N. c. 14. Zum Ausdrucke דבק בדרך s. S. 155 Anm. 2.

[5]) Die eine Quelle ist Pesikta 12 b, die andere b. Baba bathra 10 b. Zwischen beiden sind auch andere bedeutende Abweichungen zu bemerken.

nan nur die exegetiſche Geſchicklichkeit lobte, mit welcher das Wort חסר in der zweiten Vershälfte zur erſten gezogen und damit Iſrael zugeſchrieben wurde; denn er ſelbſt hatte dem fraglichen Vers einen ſeiner Denkweiſe beſſer entſprechenden und den Heiden freundlichen Sinn untergelegt: Was für Iſrael das Sündopfer, das ſei Mildthätigkeit für die Völker" [1]).

In Peſikta äußern ihre Anſichten Eliezer, Joſua, Eleazar b. Arach, alſo die drei hervorragendſten der fünf Hauptſchüler Jochanans; vor dem Letztgenannten iſt noch Gamliel mit einer Erklärung eingeſchoben und nach der Entſcheidung Jochanans wird die Meinung Abin b. Jehuda's, eines ſonſt unbekannten Autors und die Nechunja b. Hakkana's angeführt. In der Barajtha des Talmud betheiligen ſich an der Controverſe: Eliezer (= Peſikta), Joſua (= Gamliel in Peſ.), Gamliel (faſt daſſelbe wie Eliezer, nur verquickt mit einem ſpäteren Ausſpruche des Hoſchaja Aboda zara 18 b), Eleazar aus Modiim (= Abin b. Jeh. in Peſ.), Nechunja b. Hakkana (= El. b. Arach in Peſ.). Das Auftreten Gamliel's und Eleazar's aus Mod. unter den Schülern Joch. b. Zakkai's iſt auffallend; beſonders befremdend iſt aber, daß in der Boraitha der Erſtere die Anſicht des Anderen als Ausſchlag gebend zu hören wünſcht, obwohl dann Jochanan die Meinung Nechunja's für die beſte erklärt. Es ſcheint, daß hier zwei Relationen über zwei Verhandlungen zuſammengefloſſen ſind: in der einen unterredet ſich Jochanan mit ſeinen Schülern, denen ſich auch Nechunja b. Hakkana anſchloß und befindet die Antwort des Letzteren als die annehmbarſte, in der anderen präſidirt Gamliel und fordert, nachdem er die Anſichten Eliezers und Joſuas gehört, den Modiiten auf, die ſeinigen zu äußern, wie er daſſelbe auch ſonſt, z. B. in der Unterredung über den Traum des Mundſchenken (Gen. 40) thut, Chullin 92 b. — Was Nechunja b. Hakkana betrifft, ſo finden wir ihn einmal eine halachiſche Frage mit Eliezer und Joſua discutiren, Edujoth 6, 3, Chullin 129 b (ſ. jedoch Weiß II, 41, Anm. 3); es ſcheint, daß in der Relation der Peſikta als Autor ſeiner von Jochanan gebilligten Meinung deshalb Eleazar b Arach genannt wird, weil des Letzteren Aeußerung in der Regel die Zuſtimmung des Meiſters fand, ſo in der Frage über den guten und ſchlechten Weg, ſo auch bei Gelegenheit der Troſtſprüche, welche die fünf Jünger an den über den Tod ſeines Sohnes trauernden Jochanan richten, Aboth di R. N. c. 14 Ende. — Schließlich ſei bemerkt, daß in Tanchuma, כי תשא g. Anf., nur die Erklärungen Joſua's und Nechunja b. Hakk.'s zu Spr. 14, 34 nach der Peſikta angeführt ſind. Vgl. noch M. Miſchle z. St.

[1]) Baba bathra 10 b: כשם שהחטאת מכפרת על ישראל כך צדקה מכפרת על הגוים.

Als nun mit der Zerstörung Jerusalems das Sündopfer auch für Israel aufhörte, da rief Jochanan's Schüler Josua Angesichts der Trümmer des Heiligthums wehmüthig aus: „O wehe uns ob der zerstörten Sühnstätte!" Hierauf tröstete ihn der Meister: „Laß es dir nicht leid thun, uns bleibt eine Sühne, die der durch Opfer gleichkömmt, das ist die Uebung von Liebeswerken, denn so heißt es: Liebe begehre ich, nicht Opfer! (Hosea 6, 6)" [1]. Was Israel vor Allem noth thut, das sprach Jochanan auch in einer allegorischen Erklärung der Worte: „Zu jeder Zeit seien deine Kleider weiß und Oel mangele nicht deinem Haupte! (Koh. 9, 8) aus. Wenn hier nur von weißen Gewändern und kostbaren Oelen die Rede wäre, so sagte er, so haben deren die Völker in Menge, vielmehr liegt in diesem Satze eine Mahnung zur Erfüllung der Gebote, zur Ausübung guter Thaten und zum Studium der Lehre [2]).

Andere Themata der Schriftauslegung erörterte Jochanan b. Zakkai auf Veranlassung von Fragen, welche bibelkundige Heiden an ihn richteten. Ein römischer Befehlshaber, ἡγεμών, wird besonders namhaft gemacht [3]), der Fragen mit

---

[1]) Aboth di R. Nathan c. 4, vgl. Horowitz, Bibl. Hagg. I, 36.

[2]) Kohel. r. z. S. In b. Sabb. 153 a citirt Eliezer b. Hyrkanos, Jochanan's Schüler zur Erläuterung seines Spruches: „Bekehre dich einen Tag vor deinem Tode!" — den Satz aus Koheleth, doch ohne die Deutung, welche in Koh. r. zu lesen ist, dafür aber ein Gleichniß zu demselben von den weisen und thörichten Gästen des Königs im Namen J. b. Zakkai's, dasselbe Gleichniß, welches in etwas modificirter Fassung Koh. r. dem Patriarchen Jehuda I. zuschreibt. Doch scheint die Autorschaft des Ersteren wahrscheinlich zu sein, da in beiden Quellen Meïr das Gleichniß zum Ausgangspunkte weiterer Bemerkungen macht.

[3]) Sein Name wird in j. Synh. 19 c unt. Antoninus, 19 d oben Antigonos, 19 b oben אנגמוס, Num. r. c. 4 הונגמוס und in b. Bechor. 5 a gar קונטרוקוס geschrieben. Eine Frage desselben — אגניטוס הגמון — an Gamliel II. wird Sifrê zu Deut. § 351 gemeldet.

polemischer Tendenz an ihn stellte. Die noch erhaltenen beziehen sich auf den Widerspruch zwischen den Zahlen in Numeri 3, 22, 28, 34 und ihrer Summe in v. 39 [1]), auf den Widerspruch zwischen Exod. 38, 26 und 27 [2]) und den zwischen Gen. 1, 20 und 2, 19, in Bezug auf die Schöpfung der Vögel [3]). Auf diese letzte Frage gab Jochanan eine Lösung, die er nachher den damit nicht befriedigten Schülern gegenüber durch eine andere ersetzt. Dasselbe findet auch bei einer andern Frage Statt, welche derselbe Befehlshaber an Jochanan richtete, nämlich zu Exodus 21, 29 [4]). Dem Römer erklärt er die auffallende Bestimmung, daß auch der Eigenthümer des stößigen Ochsen getödtet werde, mit einem dem Vollstrecker der römischen Gerichtsbarkeit einleuchtenden Spruche, daß der Genosse des Räubers dem Räuber selbst gleichzustellen sei [5]). Den Schülern, welche diese mit der thatsächlichen Rechtsauffassung nicht übereinstimmende Antwort nur als „schwaches

---

[1]) J. Synh. 19 c, b. Bechor. 5 b. Die Darstellung in Num. r. c. 4 ist von der folgenden Frage beeinflußt; daher auch die Worte, mit denen dort der Heide seine Frage einleitet: משה רבכם או גנב היה או לא היה יודע לחשוב.

[2]) J. Synh. 19 d, b. Bechor. ibid. (vgl. Zuckermann, Ueber talmud. Münzen und Gewichte, p. 10). Zu der Invective des Fragenden gegen Moses, der entweder ein Dieb oder ein schlechter Rechenmeister gewesen sei, fügt der bab. Talmud noch das in diesen Zusammenhang nicht passende קוביוסטים „Gaukler" bei, was auf die von Tossafoth das. citirten Stellen zurückzuführen ist, in denen dieses Wort neben גנב vorkömmt.

[3]) Chullin 27 b, s. Tossafoth daselbst s. v. ועוד. Die Lösung Jochanans, wonach in Gen. 2, 19 bloß die Zuführung der Thiere behufs ihrer Namensgebung durch Adam berichtet wird, entspricht ganz der oben (S. 157 A. 1) gebrachten Antwort J.'s auf eine ähnliche Frage zu demselben Verse.

[4]) J. Synh. 19 b oben.

[5]) שותף ליסטים כליסטים. In j. Kethub. 26 d lesen wir den Satz אשת ליסטים כליסטים und zwar im Namen Jochanan's (viell. b. Zakkai's) tradirt.

Rohr" zur Abwehr des Angreifers gelten lassen, giebt er die schulgerechtere Antwort, die Worte „auch sein Herr werde getödtet" wollen nur besagen, daß der stößige Ochs vor demselben Forum gerichtet werden solle, wie wenn über seinen Herrn das Todesurtheil zu sprechen wäre, nämlich vor dem 23 gliederigen Gerichtshofe [1]). Wahrscheinlich haben wir es mit demselben Fragesteller zu thun in dem Berichte [2]), in welchem „ein Heide" Jochanan gegenüber sein Befremden über das Gesetz von der rothen Kuh äußert: die Vorschriften über die Zubereitung der Asche und über die Reinigung durch dieselbe käme ihm wie abergläubisches Zauberwesen vor. Jochanan macht ihm diese durch eine Analogie aus seinem heidnischen Anschauungskreise verständlich; sowie der Geist der Besessenheit [3]) durch Ausräuchern mit gewissen Wurzeln und andere ähnliche Mittel ausgetrieben wird, so vertreibe auch das Reinigungswasser den „Geist der Unreinheit", der auch in Zacharia 13,2 erwähnt sei. Als der Heide sich entfernt hatte, sagten die Jünger ebenfalls: Diesen hast du mit schwachem Rohr abgewiesen, was wirst du uns antworten? Hierauf erwiederte er: Bei euerem Leben, weder der Todte verunreinigt, noch macht das Wasser rein, sondern es ist eine Satzung des Allheiligen, nach deren Gründen man nicht forschen darf! — Wir wissen auch anderweitig, daß die Vorschriften über die

[1]) In Mechilta z. St. (87 a) hat diese Deduction Akiba, in die Mischna, Synh. 1, 4, ist sie anonym aufgenommen, ebenso Tosefta Synh. 3, 2.

[2]) Pesikta 40 a und die dort von Buber angegebenen Parallelstellen.

[3]) רוח טומאה. Das Wort ist zweifelhaften Ursprunges. Den Ausdruck gebraucht Rab (j. Joma 45 b oben), um die Tollheit des Hundes zu erklären und sein Schüler Eleazar (M. Samuel c. 9), um aus diesem Grunde unwillkürliche Handlungen des schlafenden Menschen herzuleiten, durch die erschreckt eine den Schlafenden bedrohende Schlange entfliehe.

rothe Kuh nebst anderen Geboten frühzeitig Gegenstand heidnischer Angriffe war. Eine tannaitische Tradition lehrt [1]), daß in Lev. 18,3 unter den zu übenden Rechtsvorschriften die Vernunftgesetze zu verstehen seien, die auch, wenn sie nicht geschrieben wären, als geschrieben gelten müßten, wie die Verbote von Raub, Blutschande, Götzendienst, Gotteslästerung [2]), Blutvergießen, unter den zu beobachtenden Satzungen hingegen diejenigen Gebote, gegen welche der böse Trieb sowol, als die Heiden Einwände erheben [3]), wie das Verbot des Schweinefleisches, des aus Wolle und Lein gemischten Gewebes, das Schuhausziehen bei verweigerter Schwagerehe, die Reinigung des Aussätzigen, der in die Wüste geschickte Bock und endlich die rothe Kuh [4]): dies sind Satzungen Gottes, nach deren Gründen man nicht zu forschen habe. — Es ist klar, daß der Heide für eine solche Antwort auf seinen Einwand nicht Verständniß haben konnte, darum mußte ihm Jochanan einen rationalistischen Grund für das Gesetz von der rothen Kuh angeben, ebenso wie ihm die exegetische Wegdeutung der Schwierigkeit in Exod. 21,29 nicht eingeleuchtet haben würde und ihm deß-

---

[1]) Sifrâ z. St. (86 a), b. Joma 67 b, daraus Jalkut z. St.

[2]) Für קללת השם des Sifrâ hat der Talmud euphemistisch ברכת השם. Vgl. S. 152 A. 3.

[3]) שיצר הרע משיב עליהן ואומות העולם משיבין עליהן. So Sifrâ, die Baraitha setzt für den bösen Trieb den Satan (nach dem bekannten Ausspruche des Simon b. Lakisch, Baba bathra 16 a): שהשטן ואו"ה משיבין עליהן, wie die richtige Lesart lautet (s. Dikd. Sofrim), während in den Ausgaben ואומות העולם ausgefallen ist. Jalkut ist gleich Sifrâ, nur daß er überflüssigerweise vor dem bösen Trieb auch den Satan nennt.

[4]) Die rothe Kuh wird bloß in Jalkut erwähnt; doch bestätigt die Hiehergehörigkeit derselben auch der Satz des Amora Levi, welcher auf unserer Baraitha beruht und in welchem vier als חקה bezeichnete Satzungen hervorgehoben werden, die den Angriffen des bösen Triebes ausgesetzt sind, Pesikta 38 b. Es sind das Verbot des gemischten Gewebes, der Bock des Azazel, die rothe Kuh und die Schwagerehe.

halb eine andere, scheinbar einfachere Lösung gegeben werden mußte [1]).

Die kosmogonische und theosophische Geheimlehre, deren Studium Jochanan b. Zakkai ebenfalls nachgerühmt wurde, bildet einen Theil der agadischen Schrifterklärung, insofern ihr die ersten Capitel der Genesis und des Buches Jecheskel zu Grunde lagen. Wir haben über den Inhalt derselben überhaupt so geringe Andeutungen überkommen, daß es unmöglich ist, das eigentliche Wesen dieser Disciplin zu verstehen und dem Inhalte dessen, was in ihr gelehrt wurde, irgendwie nahe zu kommen. Daß Jochanan tief in sie eingedrungen war, das ist aus manchen Traditionen ersichtlich. Ein Tannaite aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, Jose b. Jehuda, giebt eine Ueberlieferungskette der Geheimlehre [2]), an deren Spitze Jochanan b. Z. genannt wird; unter seinen Augen hätte sein Schüler Josua b. Chananja Vortrag aus jener Lehre gehalten [3]), bei diesem dessen Schüler Akiba, und mit des Letztern Schüler Chananja b. Chakhinai schließt die Kette. Doch besonders Jochanan's Lieblingsschüler Eleazar b. Arach ist es, dessen in Gemeinschaft mit dem Meister gepflegtes Studium der Geheim-

---

[1]) Derenbourg, S. 316, erwähnt noch nach Deut. rabba zu 28, 12 die Frage eines Heiden an J. b. Z. über den Juden und Nichtjuden gemeinsamen Festtag; doch wird als der Befragte in Gen. r. c. 13 Josua b. Korcha und in Sch. tob zu ψ 117 Josua b. Chananja genannt.

[2]) Tos. Chagiga 2, 2, b. Chag. 14 b, j. Chag. 77 b.

[3]) Der Ausdruck הרצה לפני scheint ein besonders üblicher Terminus für die Vorträge aus der Geheimlehre gewesen zu sein, die der Schüler vor dem Meister hielt, die gelernten Sätze ihm gleichsam vorzählend. In der Tosefta, wo wir auch in der Sage von Eleazar b. Arach lesen: הרצה לפניו, תן לי רשות וארצה לפניך, steht das Verbum noch ohne Ergänzung, im babyl. Talmud wird דברים, im jerusalemischen תורתן supplirt. — Vgl. den Ausdruck הרצה מעות Geld aufzählen.

lehre von der Sage verherrlicht ward [1]). Sein Vorbild soll auch zwei seiner Mitjünger dazu begeistert haben, ihm auf diesem Gebiete nachzueifern [2]). Die Erfolge seiner Schüler habe Jochanan mit folgenden Worten belohnt: „Heil euch und Heil der, die euch geboren [3]), Heil meinen Augen, denen solches zu sehen gegeben ward! Wahrlich in meinem Traume [4]) sah ich mich und euch auf dem Berge Sinai sitzen; da erscholl über uns eine Himmelsstimme und rief: Kommt herauf, kommt herauf; große Säle und herrliche Teppiche sind euch bereitet, ihr und euere Schüler und die Schüler eurer Schüler sind bestimmt für die dritte Classe [5]) der seligen Frommen!" — An Aussprüchen Jochanans, die man in dieses Gebiet zählen darf, ist uns ein zweifelhaft bezeugter über die Pforten der Hölle erhalten [6]) und einer über die

---

[1]) Tos. Chag. 2, 1, j. Chag. 77 a, b. Chag. 14 b. S. unt. Cap. IV, Absch. 9.

[2]) J. und b. Chag. l. l. Im Jer. sind es Jose Hakkohen und Simon b. Nathanel, im Babli ist statt des Letzteren Josua b. Chananja genannt. Es ist beachtenswerth, daß im 1. Cap. der Pirke R. Eliezer Josua b. Ch. nebst Jose Hakk. es sind, die der junge Eliezer b. Hyrk. als seine Gastfreunde bezeichnet und die dann Jochanan über seine hilflose Lage aufklären.

[3]) אשרי יולדתכם. In Aboth 2, 8 faßt Jochanan sein Urtheil über Josua b. Chan. in die gleichen Worte אשרי יולדתו zusammen.

[4]) Ein Traum Jochanans wird auch b. Baba bathra 10 a in einer aramäisch abgefaßten Sage erzählt. Einen mystischen Traum J.'s erzählt der „Traktat vom Paradies" (Jellinek, B. Hamm. III, 137).

[5]) S. oben S. 114 A. 4.

[6]) Sukka 32 b, Erubin 19 a, tradirt von Rabba b. Mari (s. über ihn meine Ag. der bab. Amoräer, S. 124 ff.). Nach Anderen gehörte der Ausspruch dem Josua b. Levi und wurde von Marion tradirt. Das בדבי ר״י בן זכאי wie die Lesart in Erubin lautet, würde — wenn richtiger als das משום in Sukka — beweisen, daß es eine Sammlung von Aussprüchen aus dem Lehrhause J. b. Zakkai's gab. S. Raschi z. St., Brüll, S. 59.

Größe des Kosmos, der an Jes. 14, 14 anknüpft [1]). Auf die hier dem Babylonierkönig in den Mund gelegten Worte ergeht eine Himmelsstimme, welche ihm die Vermessenheit seiner Absicht, dem Höchsten gleich zu werden, vorhält und um Gottes unendliche Erhabenheit über den kurzlebigen Sterblichen ausdrucksvoll zu schildern, eine mit der Maßeinheit von fünfhundert Jahren [2]) rechnende und die einzelnen Körpertheile der Chajjoth des Jecheskel'schen Gotteswagens zu immer ungeheuerlicher anwachsenden Zahlenbestimmung benützende Topographie des Weltalls entwirft. Die Unendlichkeit des Weltschöpfers kann der Phantasie nicht besser vorstellbar gemacht werden als durch solche in's Unabsehbare und Undenkbare sich erhebende Raumbestimmung des Kosmos.

Es sei zum Schlusse noch zweier Vorfälle aus dem Leben Jochanan b. Zakkai's gedacht, die ihm Anlaß boten, Stellen der heiligen Schrift zu deuten. Der eine spielt in Jerusalem. Ein Gräber von Cisternen und Höhlen, Simon Sikhna mit Namen, sagt zu Jochanan: Ich bin so groß wie du, da ich gleich dir mit den Bedürfnissen des Gemeinwesens mich beschäftige. Dagegen erinnert ihn Jochanan daran, daß er in seiner Unkunde des Gesetzes Niemandem sagen könne, ob seine Cisternen den vorschriftsmäßigen Bedingungen entsprechen, also brauchbar seien, und wendete die Worte aus Koheleth 4, 17 in dem Sinne auf ihn an, daß über die bloß äußerlichen Leistungen der Thoren das Verständniß des Gesetzes gehe [3]). Der andere Vorfall führt uns in die Zeit nach der Zerstörung und in eine Stadt des südlichen Judaea, Maon [4]). Dort sieht Jochanan

[1]) Chagiga 13 a, kürzer in Pesachim 94 b, wo die auf die חיות bezüglichen Sätze fehlen.

[2]) S. hierüber besonders j. Berachoth 2 c unten.

[3]) Koh. r. z. St.

[4]) כבר היה ריב"ן עולה למעון יהודה. S. Josua 15, 55, I Sam. 25, 2, Neubauer, la Géographie du Talmud, p. 121.

ein junges jüdisches Weib Gerstenkörner aus dem Miste eines Araberpferdes auflesen, um ihren Hunger zu stillen. Da sagt Jochanan zu seinen ihn begleitenden Schülern: Ich habe mein Leben lang mich angestrengt, um den Satz im Hohenliede (1, 8) „Wenn du keine Einsicht hast, o schönste der Frauen u. s. w." zu verstehen, doch erst jetzt erkenne ich seine Bedeutung: „Ihr wolltet euch Gott nicht unterwerfen, so seid ihr nun den Völkern unterworfen, ihr wolltet nicht für Gott ein halbes Schekel für den Kopf bezahlen, nun zahlet ihr 15 Schekel der Regierung euerer Feinde, ihr wolltet nicht die Wege und Straßen für die Festwallfahrer ausbessern, so müßt ihr die Wegehäuschen und Schlösser ausbessern für euere zu ihren Lustgärten ziehenden Bedrücker, und es erfüllt sich an euch die Vorhersagung (Deuteron. 28, 47 f.): Dafür daß du nicht dem Ewigen, deinem Gotte dientest mit Freude und guten Muthes im Ueberfluße, mußt du deinen Feinden dienen in Hunger und Durst und Mangel an Allem!" In dem auf die tiefste Stufe des Elends gesunkenen Weibe sieht Jochanan ein Bild seines elenden Volkes [1]) und in seinen Worten lesen wir den ersten Schmerzensschrei aus der viele Jahrhunderte langen Unterdrückungszeit, welche mit der Zerstörung Jerusalems für Israel angebrochen war [2]).

---

[1]) Wer denkt hierbei nicht an die Denkmünzen, welche die Römer nach der Besiegung Judäa's schlagen ließen und welche dieses als „zerknirschtes Weib in verzweifelter Stellung unter einem Palmbaum vor einem aufrechtstehenden Krieger" darstellen (Graetz III, 450).

[2]) Mechilta zu Exod. 19, 1 (61 a b). Diese Version trägt die meisten Merkmale der Ursprünglichkeit an sich; die in Sifrê zu Deut. § 305, der auch die Barajtha in b. Kethub. 66 b (zu dieser vgl. Chaluz III, 14) nahe steht, sowie die Erzählung in Aboth di R. Nathan c. 17, hat die Begegnung Jochanan b. Zakkai's mit einer anderen verknüpft, in welcher die in ihrem Reichthum übermüthige Tochter des berühmten Nakdimon b. Gorion nach der Katastrophe von Eleazar b. Zadok in Akko getroffen wird, der auf sie ebenfalls Hoh. 1, 8 anwendet, Tosefta Kethub. c. 5 Ende, j. Kethub. c. 5 E., b. Kethub. 67 b.

Eine von Saadia Gaon bestätigte Decision des Exilarchen David ben Zakkai [1]).

Von

Dr. A. Harkavy.

Aus Nathan Hababli's Bericht (im Juchasin) und Ibn Daud (im Sepher Hakabbala) wissen wir, daß der Streit zwischen dem Exilarchen und Alfaiumi wegen der vom Exilarchen gewünschten und vom Gaon verweigerten Bestätigung einer Decision ausbrach. Die Formel einer solchen Bestätigung war, meines Wissens, bis jetzt unbekannt; ich war daher sehr erfreut, neulich eine solche aufzufinden. Unter unseren Fragmenten fand ich nämlich ein aus 10 Blättern bestehendes, das 9 Responsen enthält, wovon der Anfang vom ersten (f. 1—3 a) und der Schluß des letzten (f. 10) fehlen. In den NN. 2, 5, 6, 8 wird Saadia's Name erwähnt, und dem Style nach zu urtheilen (so wird z. B. in Nr. 1 für „Schuld" das Wort „חוב" gebraucht, und bekanntlich hatte Saadia eine große Vorliebe für Wörter auf ן, wie man sich leicht aus der Liste bei Zunz synag. Poesie 398—402 überzeugen kann; das Wort gebraucht übrigens schon Kalir in

[1]) Die Mittheilung dieses neuesten Fundes, auf den Herr Dr. Harkavy bei der Sichtung der zweiten Firkowitz'schen Sammlung gestoßen ist, darf darum auf ein hohes Interesse Anspruch erheben, weil dieser geonäische חתם eines exilarchischen פוד's überhaupt ein Unicum sein dürfte, und weil nachmals die Verweigerung eines solchen חתם für die kommende Entwickelung Saadia's von entscheidender Bedeutung gewesen ist. Der Streit zwischen Saadia und dem Exilarchen, der in Folge dieser Verweigerung ausbrach, wandte Saadia immer mehr dem praktischen Leben ab und dem literarischen zu. F.

גשם, ibid. 399) gehören ihm wahrscheinlich auch die übrigen Responsen. Aber, wie dem auch sei, verdient Nr. 5 (f. 7a—8a) unsere besondere Aufmerksamkeit; das Responsum lautet wörtlich:

כתב פסק דינא דאיתפסק בבאבא דמרותא דוד ראש גלותא וג׳. דכתבא דנן חזט ומלפף ביה נפק לקדמנא לבאבא דמתיבתא לביתּ דינא דמרנא ורבנא סעדיה ראש מתיבתא דמתא מחסיה ותבעו מן קדמנא לפקודי ועיזני ביה וקיומיה ומיפסק מאי דאיתּ מן דינא בתר קיומיה ועיינא [ועיינא] ביה וקמנא על כל מאי דכתב בגויה וז׳ [sic] תורפיה דקרובים דבהבוד בר נאטר קורבוהי לדינא לחסן בר בריכאן וטענו עליה דאיתּ בידיה חולחא דדרתא דבהבוד מיתנא בלא זכותּ ולא ראיה וקא בעי למיגוליה ליתּם דבהבוד הדין תולתא ושלוהי לחסן דנן ואם דמיחזן וכניה ניהלי בהבוד בר נאטור [sic] בנ דזנרי ואיתי תרין שהדי ואשהיד [ואשהידו] דאודי קדמיהון בהבוד מיתנא דשקל מן חסן חמשין דינרי וזבין ליה ברתן תולתא מן דרתא דאיתּ ליה וקנו מיניה כהכין. ופסק ראש גלותא נטריה רחמנא דינא מן הילכאתא גבאראתא וטעמי בריר דקם ליה הדין תולתא בידיה דחסן דנן בר בריכאן בתורתּ וביני וליתּ לערעורי עליה ומסיים פסיק [פסק] דינא כהילכתיה וחתימין עליה מפבפ ופבפ דמתימין בכתב ידיהון פבפ ופבפ בסימניהון ומן דמחזקא קדמנא בבאבא דמתיבתא דתמוה ידיהון דמפבפ דהוא פבפ ודפבפ דאילין בסימניהון אשרנוהי וקיימנוהי כדחזי. ולענין מאי דפסיק ביה מן דינא חזינא כדין וכאמת אתפסיק דאף על גב דשהדי דאשהידו על אודיתא דבהבוד לא כתבו שטרא לחסן בר בריכאן מחיים דבהבוד כיון דקנו מיניה יכלן למיכתב כל אימת דניחא להון דכי אמר רבנן הודאה בפני שנים וצריך לומר כחובו הני מילי היכא דלא קנו מיניה משום דלא ניחא ליה דליפוק שטרא עליה דליחזלו ניכסיה אבל היכא דקנו מיניה כתבין כל אימת דבעו דאמר רבנן סתם קנין לכתיבה עומד. וכיון דיכלין למיכתב כל אימת דנידוא להון כמאן דכתיב שטרא דאמי [sic] ואשכחנא דכח שטר אלים בכמה אנפי מן כח כסף דאילו מאן דמזבין ארעא כתיב שטרא לא יכיל למיהדר ביה. ומאן דמזבין ארעא ושקיל דמה או [דמי אי] נהגי בני

הוואי אתרא למיכתב שטרא כל כמה ולא כתיב שטרא מאי למיחד ביה .
וכי דרב [וסדרב] אודי בר אבין דאמ׳ ובמקום שכותבין שטר לא קנה עד
שיכתוב את השטר וכל׳ שכן דאיכא בה חזקה בהדי חליפין דהא כבר מפרש
ביה דאתבור דחסן דנן בר בריכאן דיר בה בהדא דהוא ואי משום
דלא פרישו שהדי הדא דהוא הוא הא כבר כתיב דפסיק דינא דבריק׳ להו
בית דינא דנשיא ולא אישתכח דאית ליה לכהבור׳ דהוא
כבגדאד לבר מהא דדיר בה חסן בר בריכאן . הילכך מן כל אילין
טעמי אף אנתנא נמי אחזיקניה להלתא דהדא דהוא בידיה דחסן ופקדנא
וכתבו ליה מאי דאית מן דינא וחתמו ויהבו ליה ולידהוי בידיה לראיה.

Aus den Worten „ופסק ראש גלותא נטריה רחמנא מן הלכאתא נבאראתא וטעמי בדידי“ erhellt, daß der Exilarch seine Decision ebenfalls durch talmudische Beweise zu bekräftigen und zu erhärten pflegte, wenn auch vielleicht durch erborgte Weisheit von den Mitgliedern des am Schlusse erwähnten „בית דינא דנשיא“. Ob der כהאבד בר נאמר [1]) ein Mitglied der von Nathan Hababli erwähnten Familie „בני נטירה“, die Saadia zugethan war — gewesen, läßt sich nicht bestimmen. Das folgende Responsum hat die Ueberschrift: „מה דהוה קדמנא בבאבא דמתיבתא תני׳ לבית דינא דמרנא ורבנא סעדיה ראש מתיבתא דמתא מחסיה“, und am Schlusse das Datum: „כ״ב בשבת דהוא כ״א בסיון שנת ר״ם בקטיעא“ also 929 (בקטיעא hat hier wohl die Bedeutung von „לפרט קטן“ לפ״ק, weil von der Seleucidenaera 1240, tausend weggelassen sind). סיון ר״ם wäre dreizehn Monate nach Saadia's Berufung, die nach Scherira אייר רל״ט stattgefunden. Dieser Umstand macht es wahrscheinlich, daß auch das vorhergehende Responsum aus der Zeit vor dem Streite zwischen dem Exilarchen und dem Gaon stammt und nicht nach der Aussöhnung. Das Responsum Nr. 2 hat die Ueberschrift „שטר שכבר זה המקיים יצא לפניו לשער ישיבה שליסין [של יסין]‘ u. s. w.

[1]) Der Name כרהבד ist persisch, bedeutet bonum esse, bonitas, salus nach Vullers s. v., der es auch als nomen viri bezeichnet.

„ומקיים בשער ישיבה וחתומין על קיומו פֹּל ופֹּל וחתום בחיליה של ארונינו סעדיה רגיל לחתום בה". Dadurch wird meine Erklärung des Ausdrucks ישיבה של ימין als auf Sura bezüglich (s. Studien und Mittheilungen III, 29, Anm. 73) bestätigt. Nr. 7 ist sehr kurz und lautet: „מהודעיננא דאתו אינשי מן אתריסן לבבא דמתיבתא והכין אמרו דהוה במדינתסן חד גברא דשמיה יצחק בר אברהם ונפק ליה לכור". Dieses klingt etwas räthselhaft; denn weder ist der Name des Landes (oder der Stadt) angegeben, woher die Zeugen kommen, noch ist der Zweck abzusehen, wozu die Mittheilung, daß der Isak (ben Abraham) nach Chasarien ging, dienen sollte; ob seine Frau auf seine Spuren zu lenken, damit sie nicht „עגונה" werden möchte? Vielleicht ist übrigens dieser Passus nur als Postscriptum zu dem vorhergehenden Responsum anzusehen.

Karäische Deutung des Wortes ממזר.

Von Demselben.

Ibn Ezra sagt im Namen des ן בלעם (zu Zecharja IX, 6; vgl. Deut. XXIII, 3 und die beiden Aarone im מבחר und im כתר תורה zu letzterer Stelle), daß Manche das Wort ממזר als Benennung einer Nation auffassen. In meinen „Altjüd. Denkmälern" (S. 286) veröffentlichte ich eine Stelle aus dem ס' העשר, wo der Vers in Zech. auf die Chazaren bezogen wird und im המגיד Jahrg. 1877 (S. 357) sprach ich die Vermuthung aus, daß der Verfasser aus Werken älterer karäischer Autoren, Zeitgenossen der chazarischen Herrschaft in Südrußland, diese Deutung entnommen haben dürfte. Diese Vermuthung wird durch ein arabisches Fragment aus einem Commentar zum Deuteronomium, dessen Autor mir vorläufig nicht bekannt ist, bestätigt. Zu Cap. XXIII heißt es da:

„ונביין אן הדא שרט אלאמם קבל אן גא נבוכדנצר ואגלא אלאמם
מן בלדהם פאכתלט בעצהם ׳בבעץ פיגב אן יכן חכם אלמגהל מתל חכם
אלממזר ומואבי ועמוני אלי אן יגי מן יפצל אלגוים פתבין משפחות הגוים
פתרגע חאלהם אלי מתל מא כאנת וקאל וישב ממזר באשדוד פדל דלך
עלי אן ישראל יפרדון להם אשדוד ואעמאלהא יסכנון פיהם ויקרב אגהם
אלכור אללדין דכלו פי דין ישראל פי אלגלות ואמא אללדין כאנו עלי דין
ישראל קבל אלגלות פקד געל אללה עז וגל להם אן יסכנון בין ישראל
כקולה והיה בשבט אשר גר הגר אתו שם תתנו נחלתו.“

[Wir erklären nun, daß diese Gesetze über die Völker (Amoniter, Moabiter, Egypter und Idumäer) auf die Zeit Anwendung hat, bevor Nebukadnezar kam und die Völker aus ihrem Lande exilirte, so daß sie sich unter einander vermischten; (nachher aber) muß das Gesetz für den, dessen Abstammung zweifelhaft, gleich dem Gesetze für ממזר, Moabiter und Amoniter sein (d. h. להומרא), bis derjenige kommen wird, der die Völker unterscheiden wird (der Prophet Elia), so daß ihre Abstammung wieder bekannt, und ihr Zustand wieder der alte werden wird. Es heißt: der ממזר wird Aschdod bewohnen, was darauf hinweist, daß Israel ihnen Aschdod mit dem nmgebenden Gebiete zur Wohnung bestimmen wird. Wahrscheinlich bezieht sich dies auf die Chazaren, welche nach dem Exile die jüdische Religion angenommen haben; diejenigen aber, welche noch vor dem Exile zum Judenthum sich bekehrt, werden nach der Bestimmung Gottes zwischen den Israeliten wohnen, wie es heißt (Ezech. XLVII, 23): In dem Stamme, wo der Fremde u. s. w.]

Ob die Karäer mit dieser Deutung des ממזר auf Grund eines gewissen Lautanklanges zugleich auch den Chazaren für ihre Anhänglichkeit an das rabbanitische Judenthum einen Seitenhieb versetzen wollten —, dies läßt sich vorläufig mit Bestimmtheit noch nicht behaupten, obwohl es mir in hohem Grade wahrscheinlich dünkt.

Da Ibn Balam dieſe Deutung ſchon kannte, ſo gehört dieſelbe jedenfalls in keine ſpätere Zeit, als die des XI. Jahrhunderts; aber wahrſcheinlich in eine frühere, in die Zeit der Exiſtenz des chazariſchen Reiches, wie man aus den Worten im ס' העשר: „ועם כל זה לא נשאו עול הגלות כי הם גבורים ובעלי המלכות ושרוח ולא יחשו עם לגוים" ſchließen kann. In dieſen Worten liegt auch eine Verkleinerung der Verdienſte der Chazaren und eine Hinweiſung auf ihre Unähnlichkeit mit dem wahren Israel.

Geſchichte der Juden in der Stadt Stendal

vom Ende des 13. Jahrhunderts bis zu ihrer Vertreibung im J. 1510.

Von

Dr. J. Landsberger.

Für die Geſchichte der Juden in der Stadt Stendal ſind unſeres Wiſſens chronicaliſche Nachrichten, wenigſtens aus chriſtlichen Kreiſen, nicht vorhanden; die ſpärlichen uns erhaltenen oder richtiger durch den Druck bekannt gewordenen [1]) urkundli-

[1]) Mit der Herausgabe des viele Bände umfaſſenden **Codex diplomaticus Brandenburgensis** hat Riedel ſich gewiß ein hohes Verdienſt um die Förderung der vaterländiſchen Geſchichte erworben; allein die Aufgabe, welche der genannte Gelehrte ſich ſtellte, war eine zu große, als daß zu ihrer nach allen Richtungen hin genügenden Löſung die Kräfte eines einzelnen, wenn auch begabten und fleißigen, Mannes hätten ausreichen können. Es darf daher keineswegs befremden, daß außer mancherlei Mängeln anderer Art, Vollſtändigkeit bei weitem nicht erreicht iſt. Im Laufe der Jahre ſind denn auch die Lücken durch Publikationen von anderer Seite her zum Theil ausgefüllt worden, und es hat hierdurch auch das auf unſern Gegenſtand ſich beziehende Material eine kleine Bereicherung erfahren.

chen Zeugnisse bilden daher die einzige Quelle, aus der wir zu schöpfen vermögen. Dieser Einseitigkeit und Dürftigkeit des uns zu Gebote stehenden Materials entsprechend, kann auch die auf demselben basirende Darstellung nur den Charakter des Fragmentarischen und Lückenhaften an sich tragen. Müssen wir demgemäß nun auch auf den Versuch einer streng nach sachlichen Gesichtspunkten geordneten Eintheilung des Stoffes verzichten, so ist doch das vorliegende Material nicht in dem Maße dürftig, um nicht mindestens eine einigermaßen zusammenhängende Darstellung der Schicksale und Verhältnisse der jüdischen Bewohner Stendals zu ermöglichen [1]).

Das von den Brandenburgischen Markgrafen Otto und Conrad am 4. April 1297 erlassene Statut [2]) ist das erste uns bekannte Zeugniß von dem Vorhandensein jüdischer Einwohner in der Hauptstadt der Altmark. Dieselben sollen, wie es in der gedachten Urkunde heißt, sich des gemeinen Rechtes der Stadt erfreuen und von dem Rathe derselben als ihre Bürger betrachtet werden; demgemäß wird die Stadtbehörde auch verpflichtet, den Juden gegen etwaige Bedrückungen markgräflicher Beamter ihren Schutz angedeihen zu lassen.

Allein noch immer dürfte viel zu thun übrig sein, und wir bezweifeln kaum, daß eine sorgfältige Durchforschung der in der Mark Brandenburg vorhandenen Archive und Bibliotheken auch für die Aufhellung der Geschichte der Juden in diesem Lande von erheblichem Nutzen sein würde.

[1]) In dem 1790 zu Berlin anonym erschienenen Buche „Annalen der Juden in den preuß. Staaten, besonders in der Mark Brandenburg," als dessen Verfasser der bekannte Historiker König gilt, finden sich nur wenige Nachrichten bezüglich der jüdischen Einwohner Stendals; und auch in dem sonst sehr fleißig gearbeiteten Werke L. Götze's „Urkundliche Gesch. der Stadt Stendal," Stend. 1873, ist der Gesch. der hiesigen israelit. Gemeinde kein zusammenhängender Abschnitt gewidmet, sondern es werden nur einzelne, den Gegenstand bei weitem nicht erschöpfende, Notizen mitgetheilt. Allerdings mag eine eingehendere Berücksichtigung desselben gar nicht im Plane des Verfassers gelegen haben.

[2]) Riedel, Cod. dipl. Brand. I, 15, p. 44.

Würde ein Jude vor Gericht gezogen, so hat er den ihm etwa auferlegten Eid vor der Synagoge abzulegen und zwar in Deutscher Sprache, damit derselbe von den Christen verstanden werden könne.

Als Ergänzung zu dieser Bestimmung fügen wir den seitens des Magdeburger Schöffenstuhls im J. 1331 für Stendal erfolgten Ausspruch hinzu, wonach der der Ermordung oder der Verwundung angeklagte Jude von dieser Anschuldigung sich durch einen Schwur in der Synagoge, unterstützt durch den von sechs Zeugen reinigen könne; doch sollen dieselben nicht sämmtlich zu gleicher Zeit, sondern je drei und drei, den Eid leisten [1]).

Auch gehörte die Untersuchung der von Juden gegen Christen gerichteten Anklagen zur Competenz des Stendaler Schöffengerichts, wie wir aus der uns erhaltenen Aufzeichnung eines solchen Falles ersehen. Zugleich erhellt aus demselben, daß die hier in Betracht kommenden Gerichte, ihres hohen Berufes sich wohl bewußt, allen Ernstes bestrebt waren, auch die den jüdischen Schutzbefohlenen angethanen Kränkungen, ohne Rücksicht auf die Confession des Beklagten gebührend zu ahnden:

Der Fall, den wir mittheilen wollen, ist folgender: Vor dem Schöppenstuhle zu Stendal erschienen ein Jude und eine Jüdin mit der Klage, sie seien von einem Christen blutig geschlagen worden. Auf die nun seitens der Stendaler Schöppen an ihre Collegen zu Magdeburg gerichtete Anfrage, welche Buße dem Schuldigen aufzuerlegen sei, entschieden die letzteren dahin, daß der Missethäter an den Juden dreißig, an die Jüdin fünfzehn Schillinge zu zahlen habe [2]).

---

[1]) J. F. Behrend, Ein Stendaler Urtheilsbuch aus dem 14. Jahrhundert. Berl. 1868. Nr. X, p. 50/51.

[2]) Behrend a. a. O. Nr. XXVII. Derselbe macht zu dem

Für die ihnen gewährten Vergünstigungen hatten die jüdischen Einwohner der Stadt gegenüber keine fest bestimmten, regelmäßig zu erfüllenden Verpflichtungen, wenigstens zunächst im J. 1297 nicht, sondern nur in einem gewissen Falle wurde eine Beisteuer ihrerseits in Aussicht genommen. Außerdem sollte ein Theil der etwaigen Strafgelder der Stadt zufallen. Dem Landesherrn gegenüber sollte ihre Gegenleistung in der Zahlung einer gewissen, jährlich in 2 Raten zu entrichtenden, Abgabe — von jeder Mark ein Loth — bestehen [1]).

Der letzteren Bestimmung ist es vielleicht zuzuschreiben, daß, sowie einerseits die Niederlassung durch die Forderung des Nachweises eines gewissen Besitzes erschwert ward [2]), doch andererseits der Zuzug nicht ganz mittelloser Familien eine gewisse Begünstigung erfuhr. Im J. 1327 muß die Gemeinde eine ziemlich ansehnliche gewesen sein, da von den Mitgliedern derselben die Große und Kleine Judenstraße bewohnt waren [3]).

Der erwähnte Zahlungsmodus erlitt indeß durch ein Abkommen, das von der Herzogin Agnes v. Braunschweig, der damaligen Herrin der Altmark, mit der Stendaler Judenschaft

---

sigen Urtheile folgende Bemerkung: „Die Buße von 30 und 15 Schillingen, die hier Jude und Jüdin erhalten, ist dieselbe, die Christen männlichen oder weiblichen Geschlechts in dem gleichen Fall zu beanspruchen haben würden.“ 30 Schillinge werden damals wohl eine Stendalsche Mark (cf. die folgende Note) ausgemacht haben.

[1]) Riedel, Cod. d. Brand. I, 15, p, 44.

Eine Mark hatte nach Götze (a. a. O. p. 426) den Werth von 11 Thalern 20 Sgr. und enthielt zu jener Zeit nach Bode „das ältere Münzwesen Niedersachsens“, Braunschweig 1847, p. 157, 14 Loth feines Silber.

[2]) Das Vermögen sollte mindestens 10 Mark betragen, cf. Riedel l. c.

[3]) Allerdings wird in der betreffenden Urkunde (Märkische Forschungen XIV, p. 257) nur die erstgenannte Straße ausdrücklich erwähnt, indeß deutet ja die Bezeichnung „große“ klar genug auf das bereits damalige Vorhandensein der „kleinen Judenstraße“ hin.

am 11. November 1329 getroffen ward, in der Weise eine Abänderung, daß von derselben ohne Rücksicht auf eine etwaige günstiger sich gestaltende Vermögenslage, Vermehrung oder Verminderung ihrer Mitglieder eine gewisse, fest bestimmte Summe — 20 Mark Brandenburg. Münze — an die landesherrliche Casse zu entrichten sei [1]). Nach Ablauf der für die Geltung dieser Uebereinkunft festgesetzten sechsjährigen Frist scheint man jedoch wiederum zu dem alten Zahlungssystem zurückgekehrt zu sein. Wenigstens finden wir im J. 1343 ein solches, das eine gewisse Aehnlichkeit mit dem früher üblich gewesenen zeigt [2]).

Zur Zahlung einer das durchschnittliche Maß etwas überschreitenden Summe hatte sich eine dortige namhaft gemachte Familie gegen die Einräumung einer bevorzugten Stellung ihren Glaubensgenossen gegenüber verpflichtet. Diese sollte in der Befreiung von allen sonstigen Abgaben und Steuern bestehen, auch wird die Familie seitens des Markgrafen Ludwig noch besonders der Fürsorge des Raths empfohlen [3]).

Aus dem letzten Passus ersehen wir, daß außer dem fest bestimmten, ordentlichen Zinse die nicht privilegirten Gemeindemitglieder noch andere Steuern aufzubringen hatten, über deren Natur wir indeß nichts Näheres erfahren. So bekundet derselbe Fürst am 23. Oktober 1345, von den Juden in verschiedenen Vogteien, unter welchen auch die Altmark genannt wird, eine außerordentliche Beisteuer von 600 Fl. (= 6000 Mark) erhalten zu haben, wogegen ihnen die Zusicherung er-

---

[1]) Riedel l. c. p. 88.

[2]) Ried l. c. p. 108. Wenigstens in sofern, als nicht eine bestimmte Summe von der Gesammtgemeinde aufzubringen war, sondern nur ein jedes Mitglied für sich eine gewisse Steuer — 4 Mark jährlich — zu entrichten hatte.

[3]) Ib.

theilt wird, daß sie von einer solchen für das nächste Jahr verschont bleiben sollen [1]).

Die Gesammteinnahme, welche dem Landesherrn aus der Duldung des jüdischen Stammes erwuchs, war demnach gewiß keine unerhebliche, und ist es wohl erklärlich, weshalb seitens der Markgrafen auch in schwieriger finanzieller Lage von der Verpfändung jener möglichst abgesehen ward. So überließ Markgraf Ludwig im J. 1343 einer Reihe von Städten, unter denen sich auch Stendal befand, gewisse Einkünfte, behielt aber die aus der Judenschaft fließenden ausdrücklich für sich zurück [2]).

Natürlich mußte auch der letzteren, so lange man überhaupt auf ihr Verbleiben an dem Orte Werth legte, manches Zugeständniß gemacht werden; und so führte die Nothwendigkeit, einerseits namentlich die besonderen Bedürfnisse der jüdischen Einwohner bezüglich des Fleischgenusses berücksichtigen zu müssen, andererseits das Bestreben, die Interessen der christlichen Schlächter nach Möglichkeit zu wahren, zu ganz eigenthümlichen Bestimmungen.

Nach der in diesem Sinne seitens des Raths am 22. April 1335 erlassenen Verordnung [3]) sollte den Juden das Schlachten im eigenen Hause gänzlich untersagt sein und dieselben zu den der Stadt gehörigen, den Fleischern verpachteten, Scharren nur mit obrigkeitlicher Genehmigung und unter der Voraussetzung, daß das zu schlachtende Vieh jenen abgekauft worden, zugelassen

[1]) Riedel l. c. III, 1, p. 25.

Die betreffende Urkunde, von welcher nur ein Fragment in mehreren Copiarien vorhanden ist, erwähnt allerdings im Texte der Juden nicht. Da aber 2 jener Quellen, welche von Riedel nicht benutzt worden sind, die Ueberschrift haben „ista forma data est Judeis in advocatia“ etc., so wird mit Sello (cf. die Berliner Wochenschrift „der Jude“ Jahrg. 1879, p. 23) anzunehmen sein, daß nur von diesen in dem jetzt verlorenen Originale die Rede war.

[2]) Riedel l. c. I, 15, p. 115.

[3]) Ib. p. 94.

werden. Doch sollten sie bezüglich der von ihnen selbst aufgezogenen Kälber nur zum Schlachten „an der Brücke" verpflichtet sein.

Waren nun auch die in finanzieller Hinsicht an die Judenschaft gestellten Anforderungen erhebliche und mußte sie sich manche Einschränkungen der persönlichen Freiheit gefallen lassen, so dürfen wir doch aus dem ersten Umstande auf eine gewisse Wohlhabenheit schließen und auch annehmen, daß sie die ihr angewiesene Ausnahmestellung nicht allzu schwer empfunden haben wird, zumal bei dem Absonderungsgeiste und der Engherzigkeit, welche das Mittelalter kennzeichnen, auch ein Theil der christlichen Bevölkerung in ganz exceptioneller Lage sich befand [1]).

Aus dieser relativ immerhin erträglichen Lage wurde sie indeß um die Mitte des 14. Jahrhunderts als angebliche Urheberin der damals furchtbar wüthenden Pest jäh gerissen und wie überall in der Christenheit führte auch in der Stadt Stendal der ebenso thörichte wie entsetzliche Wahn zur Verfolgung und Vertreibung der ungerecht Beschuldigten [2]). Markgraf Ludwig, der bis zu einem gewissen Grade als Judenfreund bezeichnet werden kann, würde sich der Verfolgten vielleicht angenommen haben, wenn nicht die Stadt Stendal, welche damals auf Seiten seines Nebenbuhlers, des „falschen Waldemar", stand, seinem Einflusse durchaus unzugänglich gewesen wäre.

Der aus einer Revolution der Handwerker und wohl der „armen Bürger" überhaupt, um 1345, hervorgegangene Stadtrath [3]) war entweder nicht im Stande oder auch gar nicht ge-

---

[1]) Beispielsweise möge hier daran erinnert werden, daß eine nicht geringe Anzahl von Beschäftigungen für „unehrlich" galt und daher z. B. den Kindern von Leinewebern, Schäfern, Pfeifern, Bartscherern u. s. w. die Aufnahme in damals geachtete Handwerkerzünfte versagt zu werden pflegte.

[2]) Wir müssen dies aus den weiter unten zu erwähnenden Bestimmungen der Urkunde vom 13. November 1351 schließen; eine directe Nachricht über jene Vorgänge besitzen wir leider nicht.

[3]) L. Götze a. a. O. p. 137 ff.

willt, der unverständigen, stets zu Gewaltthaten geneigten Menge, auf welche die neue Behörde sich ja vorzugsweise stützen mußte, mit Nachdruck entgegenzutreten.

Und obwohl später die Situation des Markgrafen Ludwig sich bedeutend besserte, fand er es doch gerathener, mit seinen Widersachern auf gütlichem Wege eine Verständigung herbeizuführen. So machte er jenen denn bedeutende Zugeständnisse, und es ist daher nicht zu verwundern, wenn auch der Stadt Stendal in einer Urkunde vom 13. November 1351 außer andern Concessionen die Zusicherung ertheilt ward, daß die vordem gegen die Juden begangenen Ausschreitungen „ungerichtet" bleiben sollten. Auch wird dem Rathe die Wiederaufnahme von Juden, jedoch unter Vorbehalt der markgräflichen Gerechtsame an denselben, anheimgestellt [1]).

Der Rath scheint indeß kein dringendes Bedürfniß empfunden zu haben, von der ihm gewährten Erlaubniß Gebrauch zu machen, da wir noch in einer vom Markgrafen Otto ausgestellten Urkunde vom 22. März 1360, d. h. an dem Tage, wo ihm als Mitregenten seines Bruders Ludwig des Römers gehuldigt wurde, dieselben Zusicherungen und Zugeständnisse finden [2]). Ja noch 1369 ist die Stadt von jüdischen Einwohnern wohl entblößt gewesen, da wir in diesem Jahre von der Erbauung eines Hospitals durch das dortige Domstift in der „sogenannten" Judenstraße hören [3]).

Der Lückenhaftigkeit des uns zu Gebote stehenden Quellenmaterials ist es indeß wohl nur zuzuschreiben, daß uns fast während eines Jahrhunderts nach der Katastrophe, welche der „schwarze Tod" für die jüdische Bevölkerung herbeiführte, keinerlei Spuren derselben in der Stadt Stendal entgegentreten.

---

[1]) Riedel l. c. I, 15, p. 140.
[2]) Ib. p. 153.
[3]) Ib. p. 167.

Mit Bestimmtheit läßt sich erst um die Mitte des 15. Jahrhunderts die Existenz einer jüdischen Gemeinde nachweisen, welche um diese Zeit gleich der übrigen israelitischen Einwohnerschaft der Mark Brandenburg von einem harten Schlage betroffen wurde [1]). Ihrer Wiederzulassung setzte das Stadtregiment den hartnäckigsten Widerstand entgegen und erst nach mehrjährigen Unterhandlungen konnten die Landesherren im J. 1454 die Erfüllung ihres Wunsches erreichen [2]).

Mehr als ein Menschenalter geht nun vorüber, ohne daß wir irgend eine Kunde von den Schicksalen der Stendaler Judenschaft erlangen. Erst 1490 stoßen wir auf eine Urkunde [3]), in welcher Kurfürst Johann erklärt, daß er zwei Juden mit Rücksicht auf die ihrerseits geschehene Ausführung seines Willens die Niederlassung in Stendal gestattet habe. Die ihnen zugleich ertheilte Erlaubniß, auch einen Schlächter mitbringen zu dürfen, weist wohl darauf hin, daß damals keine israelitische Gemeinde daselbst bestand. Es dürfte demnach als wahrscheinlich anzusehen sein, daß die Mitglieder derselben zwischen 1454 und 1490, vielleicht gar nicht lange nach ihrer Wiederaufnahme, von der dortigen christlichen Bevölkerung, welche einen höchst unduldsamen Geist gegen den jüdischen Stamm bekundet hatte, zur Auswanderung genöthigt worden sind.

Gegen Ende des 15. Jahrhunderts aber hatte die Autonomie der altmärkischen Städte nach der Niederwerfung des bekannten, durch die Bierziese im J. 1488 hervorgerufenen, Aufstandes einen so starken Stoß erlitten, daß, namentlich in den nächsten Jahren, der Wille der Bürgerschaft der landesherrlichen Autorität gegenüber nicht zur Geltung gebracht werden konnte.

---

[1]) cf. Januarheft 1882 p. 34/35.
[2]) Das Nähere hierüber ib. p. 36 ff.
[3]) Riedel l. c. I, 25, p. 441.

Aus den sonstigen in der oben erwähnten Urkunde enthaltenen Bestimmungen erhellt, daß wie überall so auch hier die zugelassenen Juden einzig und allein auf das Geldausleihen und die damit zusammenhängenden Geschäfte beschränkt wurden. Von dieser, im Geiste der Zeit liegenden, Beeinträchtigung der freien Berufswahl abgesehen, müssen wir die übrigen Bestimmungen als durchaus gerecht und billig bezeichnen: Falls ihnen ohne ihr Wissen auf unrechtmäßige Weise erworbenes Gut verpfändet würde, so sollten sie verpflichtet sein, dasselbe dem sich meldenden Besitzer gegen Empfang der von ihnen auf jenen Gegenstand geliehenen Summe zurückzustellen. Wird die in einem solchen Falle von dem Verleiher beanspruchte Entschädigung als zu hoch bestritten, so hat der Jude durch Eidesleistung seine Behauptung zu erweisen. Falls sie von einheimischen oder auswärtigen Gerichten, weltlichen oder geistlichen, beschwert werden sollten, wird ihnen die Berufung an den Fürsten und dessen Räthe gestattet.

Diese Bestimmungen sollten zunächst für die Zeitdauer von drei Jahren, während welcher den namhaft gemachten Familien der Aufenthalt in der Stadt erlaubt wird, Geltung haben. Nach Ablauf dieser Zeit stand ihnen sowohl die Erneuerung des Vertrages als auch das Recht der Auswanderung zu, vorausgesetzt, daß letztere mit Wissen des Landesherrn und ohne Zurücklassung von Schulden erfolge.

Wir dürfen annehmen, daß thatsächlich nur von dem ersten Zugeständniß Gebrauch gemacht ward, und so finden wir denn auch noch kurz vor der Katastrophe, welche die gesammte Judenschaft der Mark Brandenburg ereilte, die Bestätigung des obigen Vertrages seitens des Kurfürsten im J. 1509 auf weitere drei Jahre, sowohl für Stendal als auch für eine bedeutende Zahl anderer Städte der Mark [1]).

[1]) Raumer, Cod. dipl. Brand. II, p. 226/27.

In den wesentlichsten Punkten stimmen beide Aktenstücke, zum Theil selbst bis auf die Form, mit einander überein; doch enthält das letztere auch Bestimmungen, welche als Ergänzungen zu den entsprechenden in der älteren Urkunde betrachtet werden können oder in derselben ganz fehlen.

Zu der ersten Kategorie gehört die Bestimmung, wonach die Klage gegen einen Juden nur vor dem Gerichte oder dem Rathe seines Wohnsitzes und im Falle der Nichtentscheidung der bei diesen anhängigen Sachen in letzter Instanz vor dem Landesherrn oder dessen Vertreter zulässig sein soll.

Als neues Zugeständniß wird ihnen das Halten eines Rabbi gestattet, welchem nicht unwesentliche Befugnisse beigelegt werden. Es wird ihm die Ermächtigung ertheilt, in Angelegenheiten, die ausschließlich seine Gemeindemitglieder betreffen, „nach Jüdischer gewonheit" zu richten und im Falle des Ungehorsams den Bann über sie auszusprechen. Wer sich nach dreißig Tagen nicht von demselben befreit hätte, soll mit „leyb und gut" dem Landesherrn verfallen sein.

Uebrigens scheinen damals, ebenso wie im J. 1490, nur zwei jüdische Familien in Stendal gewohnt zu haben; wenigstens wird nur zweier Erwähnung gethan, welche eine gewisse Summe an die landesherrliche Kasse zu zahlen hatten.

Bald darauf kam es bekanntlich zu der Verfolgung und Vertreibung sämmtlicher Juden in der Mark Brandenburg.

Notiz.

Einiges zur talmudischen Etymologie

von Dr. M. Jastrow.

I.

Ein alter Copistenfehler.

In Gittin 44 a lesen wir: „Rab sagte: Wenn einer seinen Sklaven an פר הנג נכרי verkauft, so ist er, der Sklave, frei", d. h. sein jüdischer Herr kann ihn nicht reklamiren. Als Grund dafür wird angegeben, daß der Besitzer sich hätte abfinden können (פיים), und da er dies nicht gethan, so kann der Verkauf kein Zwangsverkauf genannt werden.

Das Wort פרהנג oder, wie Aruch liest אפרהנג hat Lexicographen und Etymologen viel beschäftigt, ohne daß eine befriedigende Erklärung erreicht worden wäre. Fleischer in Levy's Talmud. (Wörterbuch I, S. 149) vermuthet darin das persische Wort farhank, gutes Betragen, und Levy hat wohl Recht, wenn er ein „vielleicht davon" hinzufügt.

Perles (Etymolog. Studien S. 116) meint, unser Wort sei „etwa persisch farhangdâr Magistratsbeamter oder in פרהנג Feldherr, Präfect zu emendiren."

Abgesehen davon, daß die ganze Discussion in Gittin l. c. palästinensische Zustände reflektirt, und gar kein Grund vorhanden ist, ein persisches Wort hier zu vermuthen, sind zwei Umstände sachlicher Art bisher ganz unberücksichtigt geblieben. Erstens, auf die Frage, wie das Gesetz sei im Falle eines Verkaufes eines Sklaven auf dreißig Tage (d. h. eine bestimmte

Zeit), wird wiederum ibid. auf Rab's Aussage hingewiesen, daß der Vorkauf an den פרדגנ alle Rechtsansprüche des ehemaligen Besitzers löse. Ist der Verkauf an den פרדגנ ein zeitweiliger? Warum so selbstverständlich?

Zweitens, in Widerlegung dieses Schlusses aus Rab's Entscheidung wird gesagt: הכא בפרדגנ נכרי שאינה חוזרת. Nun ist mit einem Male der פרדגנ ein Femininum geworden, und wollte man auch den Text ändern, so sieht man noch immer nicht ein, wie dieser Einwand für anwendbar ist.

Nun aber finden wir in Baba Mez. 78 b gerade von demselben Rab, der hier in Gittin zitirt wird, die Ausdrücke אנגריא חוזרת und אינה חוזרת gebraucht, deren Bedeutung ganz zweifellos feststeht. Die Angaria ist die Zwangsaushebung von Arbeitskräften für den öffentlichen Dienst. Die in den Dienst gepreßten Thiere und Sklaven mögen von einer Truppe verwendet werden, die wieder zum Orte der Aushebung zurückkehrt; dann werden sie ihren Eigenthümern zurückerstattet; oder aber sie kommt nicht zurück, dann müssen die Eigenthümer sich ihren Besitz zurückholen, etwa von der nächsten Station, an der frische Lastthiere und Menschen requirirt werden. Nun aber giebt's außer der regelmäßigen **Angaria** auch eine **Parangaria**, d. h. die über das gesetzliche Maß hinausgehende Requisition, mit welcher eine Geldentschädigung des Eigenthümers für die requirirten Arbeitskräfte verbunden ist, und bei der leicht ein anderes Arrangement den Verkauf ersetzen kann.

Aruch liest noch פרהנג גוי (א) statt פ' נכרי; verwandelt man ו in ר, und fügt einen Abbreviationsstrich hinzu, so hat man פרהנגרי = פרהנגריא, d. h. **parangaria**, *παραγγαρεία*, und die ganze Diskussion wird klar und einfach.

Der Verkauf des Sklaven für die Parangaria ist endgiltig, denn der Besitzer hätte nicht verkaufen müssen, er hätte eben

so gut vermiethen oder irgend ein anderes Abfindungsmittel anwenden können.

Der Verkauf an die Parangaria ist ein zeitweiliger, und wenn die Arbeit beendet ist, wird die gekaufte Arbeitskraft wieder rückverkauft. Kommt aber die Requisitionstruppe nicht zurück, so muß der Besitzer, der seine Sklaven verkauft hat, darauf vorbereitet sein, daß der Sklave bei seiner Entlassung aus dem öffentlichen Dienste nicht ihm zum Rückkauf angeboten, sondern an Ort und Stelle veräußert werden wird. Daher hat er jeden Rechtsanspruch auf seinen so verkauften Sklaven eingebüßt, selbst wenn derselbe seinem spätern Herrn entläuft.

Wär's nicht an der Zeit, einen revidirten Talmudtext zu ediren? — Freilich sind die Vorarbeiten dafür kaum begonnen, und bis Rabbinowitsch's Dikduke Sof'rim beendet sind, kann wohl kaum an eine Textcorrektur gedacht werden.

II.

Eine wandernde Corruption.

Wir begegnen demselben griechischen Stamme, der in פרהנג גו, oder פ' נכרי verkleidet vor uns tritt, in einigen andern Formen.

In Baba Mez. 83 b lesen wir, daß R. Elasar bar Schimon einem פרהגונא (Ar. פרהגבנא) begegnete, welcher Diebe einfing, und dem R. Elasar ein Mittel angab, wie man redliche Arbeiter oder Gelehrte von Dieben unterscheiden könne. Da er sich so weise zeigte, wurde er selbst zum פרהגונא ernannt. Kein Mensch kann zweifeln, daß hier ein römisches Amt gemeint ist. Glücklicherweise ist die Ernennung R. Elasar's auch in der Pesikta (Ed. Buber, p. 92 b) mitgetheilt, und hier ist das Wort ziemlich correct erhalten. Es heißt: R. El. bar

Schim. wurde zum אנרכטם ernannt und führte Arbeitskräfte (עובדא) hinaus. Die daselbst in den Noten citirten Varianten sind אנרנטום, אנרכטים. Die correcte Leseart ist אנרטים, אנרכטים für ἀγγαρεύτης (v. D. C. s. v.), d. h. der Aufseher über die angaria, wobei das griechische *υ* entweder mit ו oder mit ב wiedergegeben ist [1]). Das oben citirte פרהגנא, פרדגבא aber ist eine Corruption von *παραγγαρεύτης*, das in hebräischer Umschreibung פרהגטא oder פרהגבטא lauten würde. Mit der Sage von R. Elasar's Uebergang zu den Römern wanderte auch unser Wort nach Babylonien, und einmal corrumpirt, mündlich oder schriftlich, hat seine Entstellung überall, wo es sonst vorkommt, ihr Bürgerrecht erlangt. Als Frohnaufseher aber suchte er sich Diebe, oder Müssiggänger auf. Das Wort erscheint wieder in Erubin 36 b, wo ein Unterschied gemacht wird zwischen dem am Sabbat erwarteten פרדגבנא und dem מרי דמתא oder Ortsgouverneur. Vor dem erstern sucht man sich zu flüchten, dem letztern will man aber zum Empfang entgegenkommen. Jerusch. ibid. 21 b hat für den letztern טקסיטי (Ar. s. v. פרהגבן, Ausg. corrump. טקסיטט), d. h. *ταξιῶται*, die Garnison, Einquartirung, für den gefürchteteten פרדגבנא aber steht das einfache רומאי d. h. Römertruppen, die in feindlicher Absicht kommen.

Dem **Parangeutes**, der zu öffentlichen Diensten, und gar noch am Sabbat aufforderte, wich man aus, dem Stadtcommandanten wollte man entgegenziehen.

In Baba Kama 117 a endlich erscheint das Wort in den

---

[1]) Die Erzählung in Baba Mez. l. c. mischt zwei verschiedene Aemter, zu denen, nach der Pesikta, R. El. ernannt wurde, in einander. Nicht für seine Dienste als Angareutes wird er getadelt, sondern für die Uebernahme des Häscher- und Henkeramtes, ארכילפורין. S. Pesik. ed. Buber 91 b, wo ארכילפורין erklärt wird als קטול בי"א דהחזיבין קשלין.

Ausgaben als פרדנגא (Ar. פרדנבנא) und in vollständig babylonischer Umgebung. Daraus ist ersichtlich, daß es in dem fremden Lande nicht bloß seine correcte Form, sondern auch seine ursprüngliche Bedeutung verloren hat, und in dem allgemeinen Sinne eines Steuererhebers (פ׳ דמלכא) gebraucht wurde.

So ist die **angaria** aus Persien ausgegangen, ist im Römerreiche mit der Vorsilbe *παρα* bereichert worden, und eine specielle Rechtsinstitution zu bezeichnen, um so bereichert und zugleich entstellt nach Persien zurückgekommen. **Habent sua fata libelli et verba.**

Recension.

Stein, Dr. Ludwig, Die Willensfreiheit und ihr Verhältniß zur göttlichen Präscienz und Providenz bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Berlin 1882, VI und 142 S.S. 8°.

Der Verfasser bietet eine Uebersicht über die Lehren von der Willensfreiheit und deren Verhältniß zu Gottes Allwissenheit, Vorauswissen und Vorsehung bei den bekanntesten und zugänglichsten jüdischen Religionsphilosophen bis auf Albo. Da Verf. keine Inhaltsübersicht gegeben, möge eine solche hier folgen.

I. Abschnitt (ohne Ueberschrift) S. 1—56. Die Willensfreiheit bei Saadia und den arabischen Philosophen 8, Joseph al Baṣri — für diesen willkürlichen und falschen Namen ist immer Joseph al Baṣir zu setzen — 14, Bachja

15, Jehuda Halevi 16, Abraham ibn Daud 19, Muſa ben Maimun — für Maimonides ſetzt Verf. wiederholt falſch Maimon — 22, Levi b. Gerſon 34, Moſe Narboni 36, Ahron b. Elia 38, Chasdai Crescas — welchen Namen Verf. in viererlei Formen ſchreibt — 41, Joſeph Albo 53.

II. Abſchnitt 57—103. Die Willensfreiheit in ihrem Verhältniſſe zur göttlichen Omniſcienz (dem Haupttitel des Buches nicht conform). Iſak Israeli, Saadia 59, Bachja 63, Jehuda Halevi 64, Abraham ibn Daud 65, Abr. Ibn Ezra 69, Maimonides 72, Abr. b. David 86, Levi b. Gerſon 87, Moſes Narbonni 93, Ahron b. Elia 95, ältere Karäer, zu denen immer noch fälſchlich Al-Mokammez beigezählt wird, 96, Crescas 99, Albo 101.

III. Abſchnitt 104—142. Die Willensfreiheit in ihrem Verhältniſſe zur Providenz. Araber 105, Karäer, Saadia 105, Bachja 107, Jeh. Hal. 109, Abr. ibn Daud 113, Abr. ibn Ezra 115, Maimonides 115, Nachmanides 126, Gerſonides 127, Moſ. Narb. 132, Ahr. b. El. 135, Crescas 139, Albo 141, Schluß.

Das Buch ſchließt wörtlich (S. 142): „Die jüdiſche Religionsphiloſophie oder Scholaſtik hat als Vermittlerin zwiſchen der neuen und alten Philoſophie gerade ſo wie die Scholaſtik überhaupt, für litterarphiloſophiſche (!) und religionsgeſchichtliche Zwecke einen ſehr bedeutenden, unabſehbaren Werth; dagegen iſt ihr bleibender philoſophiſcher Gehalt ein durchaus illuſoriſcher."

So der Verf., ein homo novus auf dem Gebiete religionsphiloſophiſcher Studien. Um wie viel anerkennender bei aller Objectivität, um wie viel beſcheidener bei aller Sicherheit lautet doch das Geſammturtheil des berufeneren Richters, Munk's

zum Schluſſe ſeiner Mélanges de philosophie Juive et Arabe (p. 511): En somme, les Juifs, comme nation ou comme société religieuse, ne jouent dans l'histoire de la philosophie qu'un rôle secondaire; ce ne fut pas là leur mission. Cependant ils partagent incontestablement avec les Arabes le mérite d'avoir conservé et propagé la science philosophique pendant les siècles de barbarie, et d'avoir exercé, pendant un certain temps, une influence civilisation sur le monde européen. Wegen der unleugbaren Begabung des noch jugendlichen Herrn Verfaſſers, und weil er eine Serie von Monographien über die verſchiedenen Hauptpunkte der jüdiſchen Scholaſtik in Ausſicht ſtellt, mag das vorliegende Buch hier einer ſtrengeren Prüfung unterworfen werden, als wie dieſelbe bisher gefunden hat.

Würde Referent nicht auf Grund perſönlicher Bekanntſchaft mit dem Verf. über dieſen ſich eine vortheilhaftere Meinung ſchon gebildet haben, den Urheber dieſer Schrift hätte er für einen leichtfertigen, unfertigen Literaten halten müſſen. Ref. nimmt für des Herrn Verfaſſers Perſon ausdrücklich die Ausnahme von der Regel in Anſpruch: Der Stil, das iſt der Menſch. Die Diction vorliegender Schrift nämlich iſt einer wiſſenſchaftlichen Arbeit durchaus unwürdig. Sprache und Ton ſind die des Journalismus untergeordneteren Ranges, hier und da durch Kanzelreminiſcenzen gedämpft. Der Ausdruck leidet unter der Fülle fremder, oft unglücklich gewählter oder gebildeter Worte oder unter dem Ballaſt unzutreffender Bilder. Verf. will lieber Feuerwerke in Brand ſetzen zur Unterhaltung ſeiner Leſer, als Leuchten anſtecken zur Aufhellung der Dunkelheit. Man vermißt durchaus in dieſer Schrift jene „Weihe der Feder", wie ſie zur Behandlung einer ſo hochbedeutſamen Frage, wie Verf. ſie hier zum Vorwurf ſeiner Darſtellung gemacht, dringend erforderlich geweſen wäre. Dieſe Frage ſelbſt bezeichnet Verf. höchſt ſonderbar als eine, „die zu den lärmſchlagenden und

meistbesprochenen u. s. w. gehöre." Also die Erörterung des hochwichtigen Problems, wie des Menschen Willensfreiheit mit Gottes Vorherwissen und Vorsehung vereinbar sei, hätte für ernste Menschen — als welche man doch gewöhnlich sich Religionsphilosophen vorzustellen pflegt — nur den Reiz des Lärmes gehabt, oder meint der Verf., daß die Literarhistoriker mit der Behandlung der Geschichte dieser Frage nur Lärm hätten schlagen wollen? Wir haben sonst noch nie eine solche Wahrnehmung gemacht.

Wir müssen dem Verf. dringend rathen, große Erscheinungen in der Religionsgeschichte auf ernstere, sittlichere Motive zurückzuführen, als wie er das in dieser Schrift gethan. So sagt er z. B. (S. 14):

„Provocirt wurde Saadia zum philosophischen Studium, das ihm so wenig, wie den allermeisten jüdischen Religionsphilosophen Selbstzweck war, das vielmehr als eine aus den Zeiterfordernissen resultirende Nothwendigkeit, die jüdische Religion vor den herrschenden, mit ihr in Widerspruch stehenden Philosophemen in Schutz zu nehmen, angesehen wurde, von den Karäern, die ihre neue, antitraditionelle Lehre philosophisch zu begründen suchten, um durch diesen philosophischen Nimbus dem Laien zu imponiren, was ihnen theilweise auch gelang."

Verf., der überhaupt zu viel raisonnirt, statt, wie das in den classischen Darstellungen Joëls und auch Kaufmanns geschieht, soviel es angeht, die Autoren selbst reden und überzeugen zu lassen und sich auf ihre bloße Introduction zu beschränken, die freilich bei dem einen in Ruhe und Gelassenheit, bei dem anderen mit Schwung und Pathos vorgenommen wird, legt seinen Gewährsmännern bisweilen Manches in den Mund, woran sie auch im Entferntesten nicht gedacht. So z. B. mir auf S. 15, wonach ich gesagt haben soll, daß „Joseph al-Basri — lies Ba-

ſir — ſeinen, von dem Mutalitismus (lies Mutazilitismus) doch ſo grundverſchiedenen religiöſen Standpunkt in der Philoſophie aufgegeben zu haben ſcheint, um nur ganz in den Kalâm aufgehen zu können.“ Ich aber habe in der angezogenen Stelle nichts Anderes geſagt, als daß im Muhtawi und מחכימה des Al-Basir die Erörterung des Punktes, worin der Gegenſatz zwiſchen Judenthum und Islam hervortreten müßte, nämlich des Punktes von der Unabänderlichkeit göttlichen Geſetzes weggelaſſen und diesbezüglich auf andere Schriften verwieſen wurde, ſo daß eigentlich nur die den beiden ſtreng monotheiſtiſchen Religionen gemeinſamen Punkte zur Behandlung kamen, und daß Joſ. Al-B. ſo ſelten bibliſche Beläge angeführt habe, daß dieſe ſeine Schriften in ihrem allermeiſten Inhalt — nicht durchgängig — ebenſo gut von einem muslimiſchen Autor hätten geſchrieben ſein können. Daß aber der religiöſe Standpunkt des Basir grundverſchieden geweſen ſei vom Mutazilitismus, und daß der Roš seine Ueberzeugung aufgegeben habe, um in den Kalâm aufgehen zu können; nicht das iſt meine Meinung, ſondern nahezu das genaue Gegentheil.

Aehnlich bedarf noch eine Reihe allgemeiner Urtheile des Verf., die zum Theile auch unter einander im Widerſpruch ſtehen, der Berichtigung, was uns jedoch hier zu weit führen würde.

Verf., der Aaron b. Elia beſondere Aufmerkſamkeit gewidmet hat[1]), verſetzt Nikomedien nach Spanien!!! Denn er ſchreibt wörtlich (S. 40): „Ahron mußte aber anderſeits auch

[1]) Wenn Verf. (S. 38) Aar. b. Elia aus Nikomedien den karäiſchen Maimonides nennt, ſo iſt das richtig, und ſo thut dies ja Jedermann; wenn er aber hinzufügt — „wie ſeine engeren Glaubensbrüder Ahron Nikomedi euphemiſtiſch (!!) nennen“ — ſo macht dies einen poſitiven Eindruck.

den vom Ariſtotelismus durchwehten Anſchauungen ſeiner Zeit den Tribut zollen, wenn er ſich zwar in offene Oppoſition zu dem von ſeinen Zeitgenoſſen als geradezu unfehlbar erklärten Ariſtoteles zu ſetzen verſucht — was in Spanien im 14. Jahrhundert ſehr viel ſagen wollte —, nichts deſto weniger ſeine philoſophiſchen Waffen aus der Rüſtkammer ſeines ihm unverhältnißmäßig überlegenen Antagoniſten holt." (Ob unter dieſem Antagoniſten Maimonides, ob Ariſtoteles ſelbſt gar gemeint iſt, iſt nicht klar, in beiden Fällen iſt die Bezeichnung eine falſche.) Verf. wird ſich nicht wundern dürfen, wenn die Fachkundigen ihn gegenwärtig noch nicht für vorbereitet genug anſehen, um über die Geſchichte der jüdiſchen Religionsphiloſophie ein autoritatives Wort zu ſprechen.

Der unſtreitig recht begabte Verfaſſer der Schrift, welche uns diesmal zu ſolchen Ausſtellungen Anlaß gegeben wird — wie wir zuverſichtlich hoffen — uns künftig noch Gelegenheit zu rückhaltloſem Lobe darbieten, wenn er, an claſſiſchen Muſtern ſich bildend, in ſeinem literariſchen Schaffen eingedenk bleibt des Horaz'ſchen Rathes [1]):

. . . si quid tamen olim
Scripseris . . . . .
. . . nonumque prematur in annum,
Membranis intus positis: delere licebit
Quod non edideris, nescit vox missa reverti.

Dr. Frankl.

[1]) Ep. II, 3 V.V. 386 ff.

Abhandlungen.

Das Deborah-Lied.

Wie alt ist die hebräische Poesie? Jedenfalls älter als die griechische. Denn die homerischen Epopöen stammen nach der griechischen Tradition bei Herodot aus dem neunten Jahrhundert vorchr. Z., d. h. mehr als ein halbes Jahrhundert nach Salomo, während das Deborahlied aus der ersten Zeit der Richterperiode stammt, also mindestens zwei oder drei Jahrhunderte vor Salomo. Und dieses Lied setzt schon gewisse Kunstformen voraus, welche schon früher ausgebildet gewesen sein müssen. Dieses Lied ist echte Poesie, tief empfunden und malerisch dargestellt. Es ist theils lyrisch, theils episch. Um aber den ganzen Werth dieses ältesten Denkmals der hebräischen Poesie zu würdigen, muß man es in allen Theilen und Einzelnheiten verstehen, und dieses Verständniß ist bisher noch nicht durchgeführt, so vielfach es auch interpretirt worden. Um dazu zu gelangen, muß vor Allem ein verständlicher Text restituirt werden, und eine solche positive Textkritik ebnet alle Schwierigkeiten,

läßt uns in das Herz des Dichters blicken, und giebt auch annähernd sichere Anhaltspunkte für die älteste israelitische Geschichte und für die religiös-nationalen Anschauungen und Ueberzeugungen.

I. Die Auslegung.

V. 2 בפרע פרעות wird richtig ausgelegt als „Häuptlinge", was die Parallele Deuteron. 32, 42 ergiebt, מראש פרעות איב und hier hat פרעות entschieden die Bedeutung „Häuptlinge", da man מראש als Transposition von משאר, „Fleisch", annehmen muß, also משאר פרעות. Uebrigens hat schon Theodotion diesen Halbvers so richtig erklärt: ἐν τῷ ἄρξασθαι ἀρχηγούς. Hebt der Dichter gleich im Eingange die außerordentliche Erscheinung hervor, daß wieder Führer in Israel aufgetreten sind — im Gegensatz zu der voraufgehenden Zeit, wo solche gemangelt haben — so muß in V. 7 statt חדלו פרזון gelesen werden חדלו פרעות und demgemäß auch V. 11 צדקות פרזנו בישראל, was gar keinen Sinn giebt, ebenfalls פרעות. Entspricht nicht einander פרעות בישראל und פרזנו בישראל! Es sei denn, daß man vorzieht dafür zu lesen רזנים oder רזנין, was auf eins hinausläuft. LXX geben es mit *δυνατοί* wieder. Der zweite Halbv. בהתנדב עם muß auch richtig gestellt werden. Es kann nicht ohne Weiteres bedeuten, daß das Volk Hingebung gezeigt hat, denn nur den Aufschwung der Führer hebt das Gedicht hervor. In V. 9 lautet es aber המתנדבים בעם. Die Gesetzgeber und Führer im Volke haben sich muthig hingegeben. Folglich muß auch im ersten V. gelesen werden: בפרע פרעות בישראל בהתנדב בעם (das ב von בעם ist durch das homöoteleutische ב in בהתנדב ausgefallen). Wir gewinnen dadurch das richtige Verständniß für die ganze Anlage des Liedes. Man weiß eigentlich nicht recht, wen das Lied im Eingange auffordert ברכו יי. V. 9 giebt aber den Schlüssel dazu: die

חוקקי ישראל המתנדבים בעם, die hingebungsvollen Führer, diese sollen Gott für den großen Sieg preisen, da Er allein ihn vorliehen hat. — In V. 3 ruft das Lied die Großen und Fürsten an, es zu beherzigen, daß es das Lob des Gottes Israels preisen will. V. 4 schildert mit prächtigen Worten die Erscheinung am Sinaï, wobei sich die Allmacht des Gottes Israels offenbart hat, eine Schilderung, welche Ps. 68 entlehnt hat. Dabei ist nur schwierig זה סיני, eine unmögliche Topik. Es ist gewiß zu lesen זָע סיני, es erbebte der Sinaï vor dem Gotte Israels. — V. 6—7 schildern die traurige Lage vor diesem Siege, selbst unter den früheren Richtern. Dabei ist בימי יעל höchst auffallend, und es nöthigt zur Emendation בימי עתניאל. Unter den beiden Richtern Schamgor und Othniel waren die Straßen unsicher und die Karavanen gefährdet, und die Reisenden mußten verschlungene Pfade aufsuchen, um nicht bei der herrschenden Anarchie von Wegelagerern überfallen zu werden. Das dauerte so lange עד שקמתי דבורה (V. 7). Eigentlich sollte die Bemerkung überflüssig sein, daß שקמתי unmöglich die erste Person sein kann, denn damit würde Debora sich einer unverzeihlichen Ruhmredigkeit schuldig machen. In V. 15 wird von Debora in der dritten Person gesprochen, was ganz seltsam klänge, wenn sie die Verfasserin gewesen sein sollte. שקמתי muß vielmehr die zweite Person Feminini sein, die ursprünglich die Endung תי hatte. Eine Spur davon ist noch Micha 4,13 והדקת עמים רבים והחרמתי לה׳ בצעם. Die alte Schreibweise emendirt die Masora öfter in Jeremia, Ezechiel und Ruth למדתי in לִמַּדְתִּי, עשיתי in עשית; Ketib וירדתי ושכבתי Keri וירדת ושכבת (vgl. Pinsker, Einl. in das babylon. hebr. Punktationssystem p. 89 fg.). So ist der Zusammenhang vortrefflich: die Anarchie und die Unsicherheit herrschten, „bis Du Deborah auftratest als Mutter in Israel“, und durch den von ihr geförderten Sieg ein besserer

Zustand eingetreten ist. Das Lied ist nicht das Produkt einer Dichterin, sondern eines Dichters [1]).

Mit V. 8 wird die Ursache der früheren Nothlage angegeben יבחר אלהים חדשים. Es ist lächerlich darunter zu verstehen: „neue Richter oder Herren." Der Wortsinn, der von den alten Versionen festgehalten wird, giebt die richtigste Motivirung. Weil das Volk neue Götter eingeführt hat, hat es die traurige Lage verschuldet. Das Lied will ganz besonders die Thatsache betonen, daß nur der Gott Israels (ה׳ אלהי ישראל) diesen Sieg und die Verbesserung der Lage herbeigeführt hat. Darum sagt es gleich im Eingang אמרה לה׳ אלהי ישראל. Es ist gleich Deuteron. 32, 17 אלהים לא ידעום חדשים מקרוב באו. Nur muß statt des incongruenten יבחר gelesen werden יבחרו mit LXX ἐξελέξαντο und Theodotion ᾑρέτισαν (Plural). Aber der Nachsatz אז לחם שערים ist schwierig. Die alten Versionen bieten zweierlei Erklärungen. Peschito giebt es wieder durch והוין לחמא דסעדא, ähnlich eine griechische Uebersetzung in einigen Codices: ὡς ἄρτον κρίθινον und die altlateinische Version: elegerunt ut panem hordeaceum Deos novos. Dieselbe Wortstellung haben auch einige Codices ᾑρέτισαν ὡς ἄρτον κρίθινον (vgl. Field, Hexapla z. St.). Der Wortsinn wäre demnach einfach לֶחֶם שְׂעֹרִים, und der Sinn wäre: sie wählten neue Götter so schlecht wie Gerstenbrot. Freilich käme dabei die Partikel אז nicht zur Geltung. Auf der anderen Seite ist aber לחם als Kriegführen nicht grammatisch; denn das אז erfordert ein Verbum, und zwar im Niphal. Man

[1]) ותשר דבורה וברק ביום ההוא weist ebensowenig auf Deborah als Verfasserin, wie etwa אז ישיר משה ובני ישראל im Eingange zum Lied am rothen Meere auf Mose. Der Eingang will nur sagen, daß das Lied bei dieser Gelegenheit gesungen worden sei, hier von Deborah und Barak und dort von Mose und dem Volke.

müßte also נלחמו lesen; aber welches Subjekt? Die Septuagintalübersetzung und eine Variante vetus latina geben zwar den Halbv. in diesem Sinne wieder: *τότε ἐπολέμησαν πόλεις ἀρχόντων* — tunc expugnaverunt civitates principum. Diese Uebersetzung, welche zum hebräischen Text so wenig stimmt, scheint aus zwei verschiedenen Uebersetzungen zusammen geflossen zu sein: *τότε ἐπολέμησαν πόλεις* und *τ. ἐπ. ἀρχόντες*. Daraus wurde *πόλεις ἀρχόντων*. Den besten Sinn gäbe noch die L.A. או נלחמו שָׂרִים, oder allenfalls auch לָחֲמוּ, da davon hin und wieder auch der Kal gebraucht wird. Dazu würde der Nachsatz passen מגן אם יראה, daß bei den kriegerischen Anfällen gegen Israel in dieser Zeit unter vierzig Tausend kein Schild zur Vertheidigung und keine Lanze zum Angriff vorhanden gewesen.

V. 9 ist der Eingang höchst dunkel: לבי לחוקקי ישראל: Mein Herz ist für die Gesetzgeber Israels oder schlägt für sie. Das Alles ist ohne Analogie in der hebräischen Poesie. Auch will der Dichter durchaus nicht die Führer preisen, sondern Gott, der sie erweckt hat. Pesch. hat zwar den Zusatz לבי אמר; aber es ist wohl nur errathen, um einen passenden Sinn zu verdeutlichen. Eliminirt man das ל von לבי als Dittographie des ל in בישראל, so bliebe davon בי לחוקקי, verwandelt man das ב in כ und verbindet es mit dem folgenden ל (mit Streichung des störenden י), so würde der Eingang lauten ברכו . . כל חוקקי ישראל. Es wäre eine Apostrophie an sämmtliche Führer, welche sich zum Kriege geweiht haben, den Herren zu preisen, wie im Eingange des Liedes (oben). V. 10 ist die Fortsetzung: רכבי אתנות צחרות sind wohl hellfarbige Eselinnen. צחר kommt zwar nur zwei mal vor; aber da das Wort als Eigenname mit זרח wechselt, so hat es wohl diese Bedeutung. Damit sind gewiß Vornehme gemeint, welche auf Eselinnen von ungewöhnlicher Farbe zu reiten pflegten. Bei ישבי על מדין hat man keinen Grund von dem etymologischen Wortsinne abzugehen, und מדין als Polster zu erklären.

Man kann dabei bleiben, daß es „Richterstuhl" bedeutet, wie LXX es wiedergiebt: *ἐπὶ κριτηρίου*, והלכי על דרך, die sicher auf geraden Wegen reisen, im Gegensatze zu dem früheren Zustande. Aber שיחו ist nicht verständlich. Denn im Althebräischen bedeutet es nur als Substant. שיח und שיחה „Klage", auch als Verbum אשיחה ואהמה. So ist wohl hier zu lesen שִׂיחוּ und zwar verbinden die griechischen Vertenten und Pesch. dieses Verbum mit dem Anfange des folgenden V. 11: *διηγεισθε ἀπὸ φωνῆς ἀνανχρουμένων*; Pesch.: רבצויא (קלא l.) רניו מן מלא. Durch diese Verbindung ist die Dunkelheit dieses V. beseitigt. Da sich מחצצים etymologisch und durch Analogie nicht erklären läßt, so muß das Wort emendirt werden. Am nächsten bietet sich מחצרים, Drommetenbläser. In Verbindung mit dem voraufgehenden V. מקול מחצצרים (שיחו) שיחו: „singet lauter als der Ton der Drommetenbläser." V. 11 würde demnach mit בין משאבים beginnen. Die L.A. משאבים ist aber nicht ganz sicher. Nur der sixtinische Text der LXX giebt es durch *ὑδρευομένων* wieder, der alexandrinische dagegen mit *εὐφραινομένων*. Diese Uebersetzung las wohl משמחים oder שמחים, was aber keinen Sinn giebt. Symmachos' Uebersetzung *συμπινόντων* führt auf מסאבים, aber verschrieben für משאבים. Beachtenswerth ist die sehr abweichende Uebersetzung Aquila's: *καταλεγόντων*, d. h. מסַפְּרים. So ist gerade dieses scheinbar verständlichste Wort dunkel, zumal משאבים nicht weiter vorkommt, und für Tränkstätten sonst gebraucht wird שקתות oder רהטים. — שם יתנו wird aber falsch erklärt, denn das Verbum תנה kann nicht zugleich lobsingen und klagen bedeuten, nach R. Richter 11, 40 לתנות לבת יפתח. Aber auch dort steht es wohl statt לענות. So muß hier gelesen werden שם יְהוֹוּ צדקות ה'. Der Sinn ist wie Samuel I, 12, 7 את כל צדקות ה', wo LXX den nothwendigen Zusatz haben: *καὶ ἀναγγελῶ ὑμῖν τὴν δικαιοσύνην*, die Verdienste und Wohlthaten Gottes, und

zwar näher ausgeführt צדקות פרזונו oder richtiger פרעות בישראל, daß Gott Häuptlinge erweckt in Israel. — אז ירדו לשערים עם ה' eröffnet einen neuen Gedankengang, wie durch den Aufschwung der Führer der Sieg errungen werde. ירדו kann aber hier unmöglich bedeuten: hinuntersteigen, weil die festen Städte mit Thoren — was unter לשערים zu verstehen ist — nicht im Thal, sondern im Gegentheil auf Höhen gelegen haben. Es ist aber das Futur vom Verbum רדה und wie weiter im Piel gebraucht אז יֵרְדוּ לשערים, „damals aber besiegte das Volk die Städte." — V. 12 עורי עורי דבורה . . . קום ברק muß als der Ruf des Volkes angesehen werden: Deborah soll die Krieger durch Gesang ermuthigen und begeistern und Barak kämpfen, siegen und Gefangene machen.

V. 13 אז ירד שריד nimmt wieder den Schluß von V. 11 auf, nur mit der Einschränkung שריד, ein kleiner Ueberrest hat besiegt לאדירים, die Mächtigen, nicht לאדירים עם, was unmöglich ist, sonst müßte der Stat. constr. stehen לאדירי עם. Vielmehr gehört עם zum folgenden Halbv. wie LXX (Sixtina) verbinden: λαὸς κυρίου κατέβη αὐτῷ. Nur κατέβη ist falsch (von ירד), sondern wie die Alexandrina hat ταπείνωσον und noch richtiger eine dritte L.A. (wahrscheinlich Theodotion) ἐπολέμει und zwar zu lesen לו statt לי (αὐτῷ). בגבורים, die heldenhaften Krieger hat das Gottesvolk überwunden. Die beiden Verse correspondiren mit einander:

11. אז יֵרְדוּ לשערים עם ה'

13. אז יֵרַד שרים לאדירים

עם ה' יֵרַד לו בגבורים

V. 14—18 zählt die Stämme auf, welche sich an dem Kampfe betheiligt haben, mit Tadel gegen diejenigen, welche theilnahmlos sich fern gehalten haben. Zuerst wird der in der Richterzeit hegemonirende Stamm Ephraim genannt. Aber der

Sinn iſt nach dem Texte dunkel: מני אפרים שרשם בעמלק. Was Amalek hier ſoll, iſt unbegreiflich. Die vom Berge Amalek (הר העמלקי Richter 12, 15) wäre hier nichtsſagend. Dafür empfiehlt ſich die L.A., welche Theodotion vorausſetzt, und die auch in die LXX (Alexandrina) eingedrungen iſt: ἐν κοιλάδι, d. h. בעמק. Die Entſcheidung der Schlacht war im Thale Jesreel, wo Siſara ſeine Kriegeswagen aufgeführt hatte, am Fluſſe Kiſchon. Dieſes Thal wird auch weiter genannt בעמק שלח ברגלו. In dieſem Thale hat der Stamm Ephraim oder einige vom Stamm Ephraim (מני אפרים) etwas geleiſtet. Aber was? Dafür haben wir nur das Wort שרשם, das ſich nicht einmal als Verbum ausnimmt. Mit LXX zu leſen שרשם, ἐξερίζωσεν αὐτούς iſt auch mißlich; denn auf welches Objekt ſoll ſich denn das suffix. verbale beziehen? Der Feind oder die Feinde ſind voraufgehend gar nicht genannt. Daſſelbe gilt von Theodotions Ueberſetzung: ἐτιμωρήσατο, er hat ſie beſtraft. Aber auch abgeſehen von der grammatiſchen Unzuträglichkeit iſt auch die Erzählung logiſch nicht zutreffend. Ephraim hat doch die Feinde nicht allein „entwurzelt“ (vertilgt) oder gezüchtigt? Vielleicht iſt zu leſen מני אפרים שרושם בעמק, das Verbum שׂרה „kämpfen“ würde hier gut paſſen. — אחריך בנימן בעממיך würde eine Anrede an Ephraim, den Hauptvertreter, ſein, wenn man nicht leſen will אחריו בניכן בעממיו (ך mit ו verwechſelt; ſ. w. u.). מני מכיר ירדו מחקקים iſt an ſich leicht zu verſtehen und ירדו weiſt ebenfalls auf das „Thal“ hin. Es fragt ſich nur, welche der beiden Hälften der Manaſſiten darunter zu verſtehen iſt. מכיר wird im Allgemeinen als der Stammvater der Gileaditen, d. h. des jenſeitigen Manaſſe, angegeben: מכיר אבי גלעד (Joſua 17, 1, Chronik I, 7, 15); ומכיר הוליד את גלעד (Numeri 26, 29). Auch aus V. 16 ſcheint zu folgen, daß unter Machir hier Gilead, d. h. die jenſeitige Hälfte Manaſſe

gemeint ist. Auffallend ist ומכיר, da von diesem Stamme später in Verbindung mit Naphtali die Rede ist, und zwar das ganze Volk, während hier nur von den Führern gesprochen wird. Denn unter מושכים בשבט ספר sind nur die Listenführer zu verstehen, welche in einer Rolle die Ausgehobenen zu verzeichnen und den Stab gegen die Renitenten zu führen pflegten (vgl. Jeremia ספר שר הצבא המצביא את עם הארץ). Ist וזבולן hier eine Corruptel für einen anderen Namen oder Familiennamen? — V. 13 zu ושרי בישמר עם רמוה haben LXX einen beachtenswerthen Zusatz, welcher die Dunkelheit dieses Verses beseitigt: *καὶ ἀρχηγοὶ ἐν Ἰσσάχαρ μετὰ Δεββρώρας καὶ Βαράκ* und weiter *οὕτω Βαρὰκ ἐν κοιλάσιν* .... Also nicht zweimal ישמר, was den Vers außerordentlich unverständlich macht, sondern nur ושרי בישמר עם רמוה וברק כן ברק בעמק שלח. Das zweite ישמר kann dittographirt oder eine Corruptel von עם ברק sein. Der Verstheil כן ברק בעמק שלח ברגליו schließt das Ganze ab. Barak stürzte sich so mit seinem Gefolge (ברגליו) mit den Ephramiten, Benjaminiten, Manassiten und Issaariten vom Berge Tabor in's Thal Jesreel.

Daran reiht sich der Tadel gegen die theilnahmlosen Stämme, zunächst Rëuben, als könnte der Dichter diese Lauheit gar nicht verschmerzen. בפלגות ראובן bedeutet im Leben nicht „Flüsse" oder Kanäle, sondern wie eine griechische Version und die syrische es wiedergiebt *ἐν διαιρέσει*, בפלגותא, „bei der Absonderung", Abstractum. — Das לב חקקי ist = חקרי im folg. V. an Erforschungen, Grübeleien, wie LXX es wiedergiebt *ἐξικνούμενοι*, an bedächtiger Ueberlegung. V. 16 apostrophirt Reuben, als wenn auf seinen Beistand am meisten gerechnet worden wäre, und er ihn versagt hätte. — V. 17 לפלגות ראובן neben בפלגות früher, macht vielleicht die Ergänzung אי nöthig אי לפלגות ראובן. Statt שכן . . . גלעד hat Pesch. גד was auch richtiger scheint. Denn warum sollte dieser Stamm

übergangen worden sein? Dagegen ist Gilead bereits früher durch מכיר erwähnt. דן למה יגור אניות dürfte nicht so unsinnig übersetzt werden „auf Schiffen wohnen", wenn die syrische Version beachtet worden wäre; sie übersetzt: ודן ללמאנא גאר ספינא, und Dan zieht in den Hafen Schiffe. יגור ist also abzuleiten von גרר ziehen, schleifen, wälzen. Der Stamm Dan, der zuerst an dem Meere seinen Sitz hatte, beschäftigte sich, die Schiffe in den Hafen zu lootsen. Wie malerisch sind die drei theilnahmlos sich verhaltenden Stämme mit ihrer Beschäftigung geschildert? Rëuben sitzt zwischen den Hürden, das Blöken der Heerden zu hören, Dan schleift die Schiffe in den Hafen und Ascher sitzt am Hafen und an den Einbrüchen und Buchten des Meeres! — V. 18 giebt den Gegensatz zu diesen lauen Stämmen, die Stämme Zebulun und Naphtali auf den Hochfeldern, insgesammt, nicht bloß die Führer, haben sich zur Vertheidigung dem Tode geweiht. —

V. 19—20 schildert das, was historisch im Anfang hätte erwähnt werden sollen, nämlich den Krieg der kanaanitischen Könige, ihre Weigerung, Geld, d. h. Tribut zu nehmen, und ihren Untergang durch ein Wunder. V. 19 statt בצע כסף ist vielleicht richtiger mit Pesch. בצע וכסף. — V. 20 הכוכבים ממסלותם würde eine recht auffallende moderne astronomische Anschauung voraussetzen, daß die Sterne sich in Bahnen bewegen. Es ist aber nichts damit, es ist bloß eine oft vorkommende Verwechselung von ם und ע (wofür ich mehrere Beispiele angeführt habe Jg. 1878, 530 fg.). Es muß also gelesen werden ממעלותם, von ihren Höhen. Beweis dafür Ps. 84, 6 מסלה בלבבם giebt LXX wieder durch ἀναβάσεις d. h. מעלות. Ebenso übersetzt sie zu Chronik II, 9, 11: מסלות לבית ה׳ . . ויעש המלך, ἀναβάσεις, wiederum מעלות (was nebenher richtiger ist, als מסעד in der Parallelst. Könige). Der Krieg der Sterne und das Verderben der Feinde durch den Kischon deuten die Thatsache an, daß zu einer uner-

warteten Zeit ein starker Regenguß den Boden der Ebene erweicht und den Fluß so angeschwellt hat. In diesem zum Morast verwandelten Boden konnten die Streitwagen nicht fortkommen, und die Krieger konnten dem Anprall des israelitischen Heeres nicht widerstehen. Wer dem Schwerte entronnen war, ertrank im Fluß. Die Regenfülle schrieb man den Hyaden bei, und diese Thatsache ist dichterisch treffend geschildert, daß man vom Himmel, die Sterne aus ihren Höhen gegen Sisara gekämpft haben. — V. 21 נחל קישון גרפם obwohl dieses Verbum nur an dieser Stelle als Hapaxlegomenon vorkommt, so ist die Bedeutung desselben durch das Syrische gesichert, wo גרף vom Wasser gebraucht wird מיא גרפ, wegspülen, ganz gleich dem häufig im Hebr. vorkommenden שטף. Dabei giebt es eine andere Wurzel גרף, welche im Chaldäischen und Talmudischen in einem anderen Sinne gebraucht wird. — נחל קדומים kann nicht: ein uralter Fluß bedeuten; denn der Kischon ist wie die meisten נחלים in Palästina nur ein Winterfluß und trocknet im Sommer aus. Er hat nicht einmal die Größe und Tiefe des Jabbok, von dem auch nicht gesagt wird נחל קדומים. Ueberdies ist קדומים eine abstruse Form. Man muß lesen נחל קדם ים, der Fluß, der im Osten des großen Meeres fließt und in dasselbe einfließt. Der Schluß תדרכי נפשי עז ist völlig unverständlich, er kann nur einen Sinn geben, wenn man dafür liest עז תברכי נפשי und mit Ergänzung יי עז. Zum Schlusse dieses der Auseinandersetzung des vom Himmel herbeigeführten Unterganges der Feinde fügt der Dichter hinzu: „Segne meine Seele die Macht Gottes." Möglich, daß dieses Stück zu Schluß von V. 22 gehört, vor אחר סוס. — V. 22 אז הלמו geben fast sämmtliche Versionen passivisch wieder: ἐνεποδίσθησαν, ἀνεκόπεσαν, ἐνευροκόπησαν, Targ. אשתלו, folglich ist הלמו eine eigene Pualform, wie מאדמים, כפו und mehrere andere, die Hufe der Rosse wurden zerschlagen מדהרות, das Wort דהר kommt nur noch einmal vor

סום דהר, aber die Bedeutung ist nicht zweifelhaft. — V. 23 אורו מרוז, wofür bereits die Emendation מֵרוֹן gemacht wurde, muß eine Stadt in der Nähe der Schlacht gewesen sein, welche sich theilnahmlos verhalten hatte, vielleicht das Maron in der Nähe von Gischala und also nicht weit von Kadesch. — V. 26 מחקה ראשו ist verschrieben für מחצה, spalten und וחלפה ist Transposition von ופלחה, was ebenfalls zerhauen bedeutet. — V. 27 das zweite בין רגליה כרע נפל ist gewiß Dittographie; Pesch. hat diesen Verstheil nicht, oder vielleicht den ersten, d. h. בין רגלה כרע נפל ohne שכב, dadurch ist auch der zweite Halbvers verständlicher באשר כרע שם נפל שדוד; das letzte Wort ist nämlich nicht klar; שדוד als trucidatus exanimatus ist ohne Analogie; בת השודדה ist gleich השודדה, und hier auch שודד = שודד zu erklären, ist unthunlich, da das Subjekt nicht zuletzt stehen kann. Man muß also dafür lesen באשר כרע שם נפל שכב. — V. 28 והאשנב ist das Loch im Zimmet, um frische Luft hineinzulassen (von שנב, frisch sein, vgl. Jg. 1879 S. 60). — V. 30 הלא ימצאו יחלקו שלל ist die Bemerkung der weisen Fürstinnen zu Sisera's Mutter, folglich bedeutet אף היא תשיב אמריה לה, diese Mutter wiederholte sich diese Worte der Fürstinnen. Es muß also gelesen werden אמריהן. — Das. רחם רחמתים als Mädchen ist Widersinn. Warum denn gerade zwei Mädchen und nicht mehr? Und raubte denn, gefangene Mädchen zu führen, so viel Zeit? Es ist aber zu lesen חמד רחמתים (wie Richter 15, 16), ein Haufen, zwei Haufen von bunten gewirkten Kleidern. Diese den Gefangenen und Leichen auszuziehen und zu tragen, erfordert Zeit und erklärt die Säumniß. לצוארי שלל giebt keinen Sinn; denn es müßte bedeuten: zum Halse der Gefangenen, was aber שלל niemals bedeutet. LXX haben dafür τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ, d. h. לצוארו, das führt aber darauf zu lesen לצוארי, für meinen Hals. Die Mutter schmeichelt sich, daß er auch für sie von der

kostbaren Beute mitbringen werde. Der letzte Passus ist daher gesondert von den früheren und steht statt שְׁלַל צבע רקמתים לצוארי. — V. 31 ואהביו ist incongruent; daher mit Pesch. ורחמיך zu lesen ואהביך.

II. Die historischen Thatsachen.

1) Die Stammesverfassung und die lockere Verbindung der Stämme unter einander sind erkennbar genug aus diesem Gedichte. Sämmtliche Stämme werden genannt, mit Ausnahme von Juda, seinem Vasallenstamme Simon und dem Priesterstamme Levi; sie werden weder lobend noch tadelnd erwähnt. Das ergiebt die Thatsache, daß die beiden südlichsten Stämme, Juda—Simon, von den übrigen vollständig isolirt waren und eine eigene historische Existenz geführt haben, getrennt durch die Philisther und die Enclave der Jebusiter, welche die Höhen inne hatten und von da aus die Gegend um Jebus beherrschten. Daher konnten sie sich an gemeinsamen Unternehmungen der Stämme nicht betheiligen. Der Stamm Levi wird nicht genannt, weil er wohl zerstreut unter den übrigen Stämmen lebte und unkriegerisch war.

2) Auffallend ist, daß der Richter Ehud nicht genannt wird, welcher doch nach der Erzählung in Richter mehr geleistet hat als Schamgar und Othniel, welche das Gedicht aufführt. Sollte Ehud später als Barak aufgetreten sein? Ohnehin ist es auffallend, daß dieses Lied Schamgar vor Othniel nennt, umgekehrt als im Richterbuche, was doch wohl nicht eine licentia poetica ist.

3) Bemerkenswerth ist, daß trotz der lockeren Verbindung der Stämme unter einander, diese doch bei einer großen Gefahr sich zur Abwehr vereinigt haben. Die Südstämme Ephraim und Benjamin eilten den Nordstämmen zu Hilfe, und das Lied tadelt diejenigen Stämme, welche sich theilnahmlos dabei verhalten

haben. Sämmtliche Stämme fühlen sich schon in dieser ersten Zeit der Richterperiode als Glieder einer Einheit, eines zusammengehörigen Volkes, auch die jenseitigen Stämme. Diese ideale Einheit wurzelte in der Anschauung, daß sie sämmtlich dem eigenen Gotte angehören, daß sie zusammen das Volk Jhvh's (עם ה׳) bildeten.

4) Das Lied bestätigt die Erzählung des Richterbuches, daß das Götzenthum erst in der Richterzeit eingedrungen sei und daß also vorher der Cultus des eigenen Gottes mindestens vorherrschend gewesen muß, da als Grund der Verkümmerung die Hinneigung zu neuen Göttern angeführt wird. Das Gerede von der allmäligen Entwickelung des Jhwistischen Einheitsbegriffes aus der allmäligen Reduktion der Elohim zum Monismus fällt damit als unhaltbar zusammen. Die israelitische Gesammtheit wird in diesem Liede wiederholentlich als עם ה׳ bezeichnet, d. h. von dem über alle Götterwesen hocherhabenen Gott Israels geleitet und Jhm zugehörig. Nicht zu übersehen ist, daß dieses so alte Lied auf die Sinaïtische Offenbarung, als auf ein Factum hinweist, in welchem sich ganz besonders die Allmacht des Gottes Israels über die Natur gezeigt habe. Die Theophanie am Sinaï hat aber nur ihre Bedeutung in der Manifestation von der Einzigkeit Gottes, welche die Spitze und die Quintessenz des Dekalogs bildet.

5) Aus der Schilderung der zu erwartenden reichen Beute zum Schluß folgt als Thatsache, daß ein gewisser Wohlstand, selbst eine Art Luxus im Volke vorhanden gewesen sein muß. Die Vornehmen müssen sich bereits Purpurkleider (צבעים) bedient haben. Diese Purpurkleider waren bereits durch Stickereien und zwar auf beiden Seiten reich ausgestattet (רקמה und רקמתים). Wahrscheinlich waren bei den Nordstämmen, welche in der Nachbarschaft Phöniciens ihren Wohnsitz hatten, dergleichen Luxusgewänder heimisch geworden.

6) Die Israeliten hatten auch ihre Veleda, welche sie durch Gesänge im Kriege begeisterte. Debora wird aufgefordert: „erwache, erwache, sprich ein Lied.“ Aber sie wurde nicht, wie die wahrsagenden Weiber bei den Germanen, halb und halb als Göttin verehrt, und mit so viel Ehrfurcht behandelt, daß man nicht in ihre Nähe kommen durfte. Auch war Debora nicht eine Kriegsheldin, eine Jungfrau von Orleans. Sie war nur eine Dichterin, wenn sie auch das im Buche der Richter mitgetheilte Lied nicht selbst gedichtet hat.

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

IV.

Jochanan b. Zakkai's Zeitgenossen und Schüler.

Unter den Zeugen der Zerstörung des zweiten Tempels wird eine Reihe von Männern genannt, deren Leben und Wirken, gleich dem Jochanan b. Zakkai's, zum größern Theile noch der Zeit vor der Katastrophe angehört und die gleich ihm auf den Trümmern des untergegangenen Staatswesens an dem Aufbau eines nach innen gekehrten, von den Aufregungen des politischen Lebens sich ferne haltenden Judenthumes arbeiteten. Je weniger uns von diesen Männern an Aussprüchen erhalten ist, um so mehr Aufmerksamkeit verdient dieses Wenige, als Zeugniß der Anschauungsweise einer der denkwürdigsten Epochen in der Geschichte Israels. Die in's agadische Gebiet gehörenden Aussprüche dieser Männer sollen in diesem Capitel vereint behandelt werden, während in den folgenden Capiteln diejenigen Schüler Jochanans einzeln betrachtet werden sollen, die man die Träger der neuern Zeit nennen darf und über deren Thätigkeit wir auch in reichlicherem Maße unterrichtet sind.

1. Zadok.

Als Jochanan b. Zakkai das belagerte Jerusalem verließ,

war eine der Bitten, die er an Vespasian stellte [1]), er möge dem durch lange Fasten [2]) gänzlich erschöpften Zadok ärztliche Hilfe zu Theil werden lassen. Dieser war damals schon im hohen Alter und Jochanan selbst bewies sich ehrerbietig gegen ihn [3]). Berühmt war eine ergreifende Ansprache, mit der er einst das Volk in Jerusalem zu Thränen gerührt hatte. Eine feierliche Opferhandlung wurde durch die entsetzliche That eines Priesters unterbrochen, der einen andern Priester mit seinem Messer durchbohrte, weil er ihm am Altare zuvorgekommen war [4]). Da stellte sich Zadok, der anwesend war [5]), auf die Treppe zur Tempelhalle und redete mit bitterer Ironie zum versammelten Volke: „Höret mich, Brüder, Haus Israels, es heißt in der heiligen Schrift (Deut. 21, 1 f.): Wenn ein Erschlagener gefunden wird auf dem Felde, so soll man die Entfernung von den umliegenden Städten messen. Kommet, lasset uns messen, wem die Kalbin des Sühneaktes zu bringen obliegt, dem Heiligthum oder der Vorhalle [6])!“ — Zadok, der

[1]) Gittin 56 b. Nach Echa r. zu 1, 5 stellte Jochanan diese Bitte erst, nachdem Jerusalem erobert war.

[2]) In Echa r. fragte Vespasian, woher das schlechte Aussehen Z.'s komme. Jochanan erwiederte: מן חיליהון דצומיא וחענייתא. Nach Gittin 56 a hatte Z. 40 Jahre lang ob der nahenden Zerstörung gefastet, indem seine Nahrung auf ein Minimum von Feigen beschränkt war. Diese Sage hängt, wie schon Juchasin bemerkt, mit der von Jochanan b. Z. zusammen, der 40 Jahre vorher die Zerstörung des Heiligthumes voraussah (oben S. 146).

[3]) Echa r. l. l.

[4]) Sifrê zu Num. 35, 34. Tosefta Joma 1, 12 und Schebuoth 1, 4, j. Joma 39 d, b. Joma 23 a. Nur nach Tos. Scheb. ist der Mörder Bruder des Ermordeten (שני אחים כהנים), was vielleicht eine Reminiscenz an einen Vorfall aus der Perserzeit ist, wo Jojada's, des Hohepriesters Sohn, Jochanan seinen jüngern Bruder Josua, den Günstling des Bagoses (Bagoas), der ihm die Nachfolge streitig macht, im Heiligthum ermordete. Josephus, Antiqu. XI, 7, 2.

[5]) Zadok war selbst Priester, was jedoch auch bestritten wird.

[6]) בואו ונמדוד על מי ראוי להביא את העגלה על ההיכל או על העזרה.

ursprünglich der Schule Schammai's angehört hatte, schloß sich in der Praxis den Hilleliten an; auch seinen Wahlspruch begründete er mit einem Spruche Hillels[1]). Derselbe lautete: Mache die Lehre nicht zu einer Krone, um dich damit groß zu machen, noch zu einem Spaten, um damit zu graben[2])! Diese strenge Denkart bekundete er auch bei einem Mahle, das Gamliel II in Jabne den Gelehrten gab und sie selbst stehend bediente. Eliezer b. Hyrkanos wies den ihm vom Patriarchen gereichten Becher bescheiden zurück, Josua ben Chananja nahm ihn, wies aber auf das Beispiel Abrahams hin, der ebenfalls stehend seinen Gästen aufwartete. Da redete sie Zadok unwillig an: „Ihr lasset Gottes Ehre und bemühet euch um die Ehre eines Sterblichen! Der Heilige, gelobt sei er, auf dessen Wort die Welt entstand, läßt Winde wehen, Wolken aufsteigen, Regen herunterkommen, Pflanzen wachsen und bereitet den Tisch eines jeden Einzelnen, sollte Gamliel uns nicht bedienen dürfen[3])?" Dieser Frei-

---

So Sifrê und Tosefta Joma; Tos. Scheb. אנו להיכן נמוד להיכל או לעזרה; jr. Joma אנו מאיכן לנו למוד מן ההיכל מן העזרות; Babli: אנו על מי להביא עגלה על העיר או על העזרות. Nach der letztangeführten Lesart vertritt die Stadt das Volk, die Hallen die Priester, in den andern Lesarten sind diese mit dem Heiligthum, das Volk mit den Hallen, wohin es Zutritt hatte, gemeint. Der Sinn der Frage ist: Trägt an solcher Unthat die Entartung der Priester oder die Verwilderung des Volkes die Schuld?

[1]) S. oben S. 104.

[2]) Aboth 4, 5. Bloß der Inhalt des Spruches hat seine Anreihung an die vorhergegangenen Sprüche späterer Tannaiten verursacht. S. noch unten S. 214, A. 1.

[3]) Sifrê zu Deut. § 38, b. Kidd. 32 b. Die Variante ר' יצחק an der ersten Stelle ist wahrscheinlich dadurch entstanden, daß diese Erzählung durch R. Izchak, einen Tanna der nachbethariſchen Zeit vorgetragen wurde, wie aus Mechiltha zu Exod. 18, 12 (59 a) ersichtlich (דרש ר' יצחק). Bemerkenswerth ist, daß die Version der Mech. ziemlich von den anderen abweicht. In einer sehr jungen Version der Erzählung, Midr. Mischle zu 9, 2, sind die Worte Zadoks sogar Gamliel selbst in den Mund gelegt.

muth ist um so mehr hervorzuheben, als Zadok viel in Gamliels Hause verkehrte und in seinem Gerichtshofe einen hohen Rang einnahm [1]).

Eine spätere Quelle [2]) läßt Zadok den zerstörten Tempel besuchen und den kühnen Vorwurf zum Himmel senden: Herr der Welt, mein Vater im Himmel, du hast deine Stadt zerstören, den Tempel verbrennen lassen und bleibst ruhig und unbekümmert! Hierauf sei er eingeschlummert und habe im Traume Gott und seine Engelschaaren über Jerusalem trauern gesehen. Eine andere junge Midraschcompilation, Pirke R. Eliezer, schreibt ihm verschiedene agadische Aussprüche zu [3]), die aber, gleich denen anderer Autoritäten in diesem Buche, als apokryph anzusehen sind.

2. Eleazar b. Zadok.

Zadoks Sohn Eleazar (auch Eliezer) war schon während der letzten Jahrzehnte des zweiten Tempels ein angesehener Mann, der mit Abba Saul b. Batnith, dem Tradenten einer epigrammatischen Charakteristik einiger priesterlicher Familien [4]),

---

[1]) Frankel 71, Derenbourg 342 f.

[2]) Tana dibe Elija I, c. 30 g. A.

[3]) Ueber die Habdala am Ausgang des Sabbath, mit Deutung von Levit. 20, 26 (statt לחוח לי סגלה wird והייתם לי סגלה aus Exod. 19, 5 citirt), c. 20; über die Nachkommen der Riesen (Gen. 6, 2), c. 22, über die Opfer Kains und Abels, c. 21, über die Sündfluth, c. 23, und Noachs Gebet in der Arche c. 23.

[4]) Pesach. 57 a. S. Derenbourg, S. 233, Geiger, Urschrift 110. In Tos. Menachoth, c. 13 Ende, heißt der Urheber dieser Charakteristik, in dessen Namen Abba Saul sie tradirt, nicht אבא יוסף בן חנין, sondern אבא יוסי בן יוחנן איש ירושלם (vgl. auch Jebamoth 53 b), was offenbar auf Verwechslung mit Jose b. Jochanan aus Jerusalem der Mischna Aboth I, 4 beruht. In Tos. Erubin, Ende, ist es אבא יוסי בן חנן, der von acht dort aufgezählten Abschnitten des Religionsgesetzes

gemeinschaftlich in Jerusalem Handel trieb [1]) und einmal die Synagoge der Alexandriner daselbst ankaufte, um sie zu Privatzwecken zu benutzen [2]). Er erzählte später, wie er mit Anderen über Gräber gestiegen sei, um den Anblick israelitischer Könige zu haben [3]), unter denen Agrippa I (starb 44) und Herodes II (st. 49) gemeint sein können. Viele Angaben über religiöse und gesellschaftliche Bräuche der Jerusalemier, sowie auch Erklärung alter Halachasätze hat die Tradition ihm zu danken [4]). — Als sein Vater Zadok durch die Vermittelung Jochanan b. Zakkai's von den römischen Aerzten geheilt wurde, sagte ihm Eleazar [5]): Vater, gieb ihnen ihren Lohn in dieser Welt, damit sie kein Verdienst in der kommenden Welt durch dich haben!" Zadok habe sie hierauf mit einer Fingerrechnungs-Methode und einer Wage entlohnt [6]). — In Akko sah El. b. Z. die Tochter des reichen Nikodemos b. Gorion Gerste unter den Hufen der Pferde auflesen und wendete auf sie die Worte im Hoh. 1, 8 ähnlich an [7]), wie es Jochanan b.

---

sagt: אלו שמונה מקצועי תורה גופי הלכות. — In Sifrs zu Num. 5, 15 (§ 8) und b. Sota 20 b lesen wir drei controverse Meinungen zu dieser Stelle, die erste von Abba Jose b. Chanin, die zweite von Eliezer b. Jizchak, aus dem Süden, die dritte von Ismael: die erstern beiden sind also ältere Tannaiten. Indessen tradirt ein Abba Jose b. Chanin in Jebamoth l. l. im Namen Meir's. Es ist möglich, daß man auch Pesach. 57 a und Tos. Menach. 13, Abba Jose b. Ch. als Tradenten und Abba Saul b. Batnith als Urheber des Satzes anzunehmen hat, daß also die Namen umzustellen wären. Im Namen des späteren Abba Saul tradirt Abba Jose b. Ch. Derech erez zûta c. 9 Ende.

[1]) S. unten, S. 215 Anm. 5.

[2]) Tos. Megilla 3, 6, j. Meg. 73 d; berichtet von Jeh. b. Ilai.

[3]) Berach. 19 b.

[4]) S. Frankel 98 f., Weiß II, 121.

[5]) Echa r. zu 1, 5.

[6]) S. Levy, Talm. Wört. II, 413 a.

[7]) Tos. Keth. c. 5 Ende, b. Keth. 67 a, Echa r. zu 1, 16: אמר ר' אלעזר בר צדוק אראה בנחמה שראיתיה שמלקטת שעורים מרחת מלפי סוסים בעכו וקראתי עליה את המקרא הזה אם לא תדעי. In jer. Keth. c. 5 Ende

Zakkai bei ähnlicher Gelegenheit gethan haben soll [1]). Die Tochter eines andern hervorragenden Mannes, Mirjam die Tochter des Simon b. Gorion [2]), sah er ebenfalls in Akko, mit ihren Haaren an den Schweif eines Pferdes gebunden, und er wendete auf sie die Worte in Deut. 28, 56 „die Zarte und Verweichlichte . . . .“ an [3]).

Eleazar b. Zadok's Wahlspruch war im Geiste seines Vaters gehalten: Uebe die Worte der Lehre um ihrer Ausübung willen, — als Selbstzweck — und rede von ihnen um ihrer selbst willen [4])! Dies zu begründen sagte er: Wenn das Leben des Königs Belsazar, weil er sich der heiligen Gefäße bediente, die aber als profane gelten müssen (nach Ezech. 7, 22), aus dieser und aus der kommenden Welt entwurzelt wurde, wie verdient erst das Leben Desjenigen aus beiden Welten entwurzelt zu werden, der die heiligen Geräthe miß-

---

30 b c) sagt er das in Bezug auf Martha, die Tochter des Boethos und citirt nebst Hoh. 1, 8 auch Deut. 28, 50. Das beruht auf Vermengung mit einer anderen Erzählung, in welcher Jochanan b. Zakkai den letzteren Bibelvers auf Martha, die Tochter B.'s anwendet, Gittin 56 a. In Pesikta r. c. 29 g. E. ist es Zadok, der die Tochter des Nikodemos b. G. in Akko sieht; zugleich wird berichtet, Z. habe sie während der Hungersnoth mit ihrem Vater betteln gesehen.

[1]) S. oben S. 166.

[2]) Simon b. Gorion ist möglicherweise identisch mit dem Zelotenführer Simon b. Giora, der in die Gewalt der Römer kam, als Titus seinen Siegeszug an der Küste des Mittelmeeres hielt (Josephus, Bellum Jud. 7, 2). Wenn seine Tochter mit ihm war, so kann sie El. b. Zadok leicht als Gefangene in Akko gesehen haben.

[3]) J. Kethub. c 5 Ende: אראה בנחמה אם לא ראיתיה קשורה בזנב הסוס בעכו וקראתי עליה המקרא הזה הדכה והענתה. In Echa r. zu 1, 16 ist diese Erzählung auf Mirjam b. Boethos übertragen, durch Verwechselung mit Martha b. B. (s. S. 212 A. 7). Auch sonstige Abweichungen nehmen wir dort wahr; El. b. Zadok sagt: אראה בנחמה אם לא ראיתי שקשרו שערותיה בזנבי סוסיהם של ערביים והיו מריצין לה מירושלים ועד לד וקראתי עליה הסוס הזה הדכה והענתה.

[4]) עשה דברים לשם פעולתם דבר בהם לשמם Sifrê zu Deut. 11, 22, § 48 E.

braucht, mit denen Himmel und Erde, Diesseits und Jenseits, erschaffen wurde [1])! Das Verhältniß der beiden Welten, des irdischen und des zukünftigen Lebens, zu einander bildete auch den Gegenstand eines andern, von ihm erhaltenen Satzes: „Der Fromme in dieser Welt gleicht dem Baume, der im Ganzen auf reinem Orte steht, dessen Laub aber nach einem unreinen Orte hinneigt; wird das Laub abgeschnitten, so steht der Baum im Ganzen auf reinem Orte. So bringt der Heilige, gelobt sei er, Heimsuchungen über die Frommen in dieser Welt, damit sie die kommende Welt dereinst erben, wie es gesagt ist (Hiob 8, 7): Dein Anfang wird gering, deine Zukunft aber wird sehr groß sein. Der Frevler hingegen gleicht in dieser Welt dem Baume, der ganz auf unreinem Orte steht, dessen Laub nur zu reinem Orte hinneigt: wird das Laub abgeschnitten, so bleibt der Baum im Ganzen auf unreinem Orte stehen.

---

[1]) Ib. In b. Nedarim 62 a ist der zweite Satz durch die Worte קל וחומר als Begründung an den ersten geknüpft. Dieser selbst ist durch die Sentenz Zadok's erweitert und lautet: עשה דבריך לשם פועלם ודבר בהם לשמם אל תעשם עטרה להתגדל בהם ואל תעשם קורדום להיות עודר בו. Der Schluß des zweiten Satzes lautet auch demgemäß; המשתמש בכתרה של תורה יאבד. Die Variante לשם פועלם wird von den Commentatoren mit der Beziehung auf Gott erklärt; doch ist der Ausdruck wohl identisch mit der Femininform des Sifrs = לשם פְּעֻלָּם. Bachja zu Beginn der Einleitung seiner „Herzenspflichten" citirt: עשה דבריך לפעלם. In Derech erez zûta, o. 2, wo der Satz anonym und sonst wenig anders als in Babli steht, heißt es ebenfalls לשם פעולתם. Die Worte אל תעשם, mit denen Zadok's Sentenz, Aboth 4, 5, beginnt, befremden an der Spitze derselben durch das Objektssuffix, ohne daß ein Substantiv, worauf es sich bezöge, vorausgegangen wäre. In dem Zusammenhange des vorliegenden Satzes hingegen ist das Suffix durch die vorgenannten דבריך erklärt. Daraus wäre als Schlußfolgerung zu entnehmen, daß der Satz ursprünglich diejenige Gestalt hatte, in der wir ihn in Babli (und Derech erez zûta) finden, daß er wohl von El. b. Zadok ausgesprochen wurde, aber im Namen seines Vaters, von dem einen Theil des Satzes der Aboth-Tractat mittheilt. Mit Rücksicht hierauf mag wol im Sifrs gerade dieser Theil ausgefallen sein.

So läßt Gott den Frevlern in dieser Welt Glück in Fülle zuströmen, um sie dann aus dem Leben zu stoßen und die unterste Stufe — der Hölle — erben zu lassen, wie es gesagt ist (Prov. 14, 12): „Mancher Weg ist eben vor dem Manne, aber sein Ende sind Todespfade [1])“ —

Erwähnung verdienen noch eine Bemerkung El. b. Zadok's zu Ez. 3, 22 [2]) und drei Antworten, die er auf die Fragen seiner Schüler über gewisse Erfahrungen des Alltaglebens ertheilt [3]). Doch ist es zweifelhaft, ob an diesen Stellen nicht sein gleichnamiger Enkel als Autor anzunehmen ist. Denn die Annahme eines jüngeren Eleazar b. Zadok in der nachhadrianischen Zeit ist unabweisbar [4]), und als Mittelglied zwischen beiden wird ein Zadok genannt, der chronologisch sich sehr gut zwischen beide einfügt und als dessen Vater Eleazar b. Zadok I. bezeichnet wird [5]).

---

[1]) Kidduschin 40 b, kürzer in Ab. di R. Nathan c. 39, namentlich mit Weglassung der Bibelstellen.

[2]) Mechiltha zu Anfang.

[3]) Horajoth 13 a unten.

[4]) Frankel 98, 178.

[5]) Was in der Mischna Beza 3, 8 von Abba Saul b. Batnith (Sohn einer batanäischen Proselytin, nach Derenbourg 223) berichtet wird, er habe in seinem Laden die Maße schon am Vorabend des Festes mit Wein gefüllt, um sie am Festtage den Kunden geben zu können, das ist nach Tosefta, Jôm tôb 3, 8 und der Bar. in j. Beza 62 b dahin zu ergänzen, daß er dies gemeinsam mit El. b. Zadok that (Brüll 60 citirt falsch חכמים גדולים statt יחכונין. Wenn nun an einer anderen Stelle der Mischna (Sabbath 24, 5) erzählt wird, daß Abba Saul b. Batnith in Gemeinschaft mit dem „Vater des Rabbi Zadok“ eine sabbathgesetzliche Verfügung trafen, so ist nicht schwer einzusehen, daß dieser „Vater Zadoks“ nicht etwa Vater des berühmten Zadok sein kann, sondern identisch mit El. b. Zadok ist. Dieser hatte demnach einen Sohn, der den Namen des Großvaters trug, und als dessen Vater er bisweilen bezeichnet wurde. Diese Annahme wird auch durch eine Notiz in Moed Katon 20 a (vgl. Nazir 44 a) bestätigt, nach welcher der „Vater Zadoks“ zu Ginzak (Gazaka in Medien gestorben wäre; sein Sohn Z. habe die Nachricht erst nach drei Jahren erhalten und Elisa b. Abuja und die Gelehrten,

3. Chanina, der Vorsteher der Priesterschaft.

Chanina [1]) nahm, wie der seinem Namen stets beigesetzte Titel bezeugt, die dem Hoheprieſter zunächst stehende Würde am Heiligthume [2]) ein und hat seinen Namen in der Tradition besonders durch Ueberlieferungen aus dem Ritus des Tempels verewigt [3]). Er war aber nicht bloß Nachkomme, sondern auch „Schüler Aharons", in dem Sinne, wie es Hillel empfohlen

---

die bei ihm waren, gefragt, ob er noch die rituelle Trauer zu halten habe. Der Zadok, welcher Elisa b. Abuja, den nachher so traurig berühmt gewordenen Lehrer Meirs befragt, kann nicht der greise Zeitgenosse Jochanan b. Zakkai's gewesen sein, sondern sein Enkel, dessen Vater ebenso wie in der angeführten Mischna als Vater Zadok's bezeichnet wird. Dieser Zadok II. war es wohl auch, dessen Widerstandskraft gegen Verführung durch die Sage verherrlicht ward (Kidd. 40 a). Sein Sohn war der schon von Juchasin (p. 26 ed. Filipp.) vermuthete El. b. Zadok II, der im Namen Meir's tradirt (M. Kilaim 7, 2), der mit dem nachmaligen Patriarchen Jehuda I. verkehrte (Tos. Sukka 2, 2) und bei dem Aibo, der Vater Rab's, sich aufhielt (b. Sukka 44 b). So wie Eleazar b. Zadok I., nach Moed Kat. l. l., nach Babylonien ging und dort starb, so hielt sich auch, nach b. Sukka l. l. sein Enkel lange in Babylonien auf, da man an dieser Stelle nicht an den Großvater denken darf. Nach Chullin 56 a gäbe es noch einen dritten Zadok, der mit Simai, dem Schüler Rabbi's verkehrte und schon zu den Halbtannaiten gerechnet wird. Vielleicht war dieser des zweiten El. b. Zadok Sohn, und das Geschlecht und der Name Zadok's, des Jerusalemiers, hätte sich demnach bis zum Anfang des dritten Jahrhunderts erhalten. Bei den dargelegten genealogischen Verhältnissen der beiden El. b. Zadok ist es unnöthig, mit Frankel anzunehmen, daß der Erstere Eliezer, der Andere Eleazar geheißen habe, umsoweniger, als dies nur mit fortwährenden Correkturen durchzuführen ist. Vielmehr alterniren die beiden Namen auch sonst mit einander, auch bei anderen Autoren, die einen von ihnen trugen. — Ganz verschieden und auf Grund von nicht überzeugenden Correkturen hat neuerdings Graetz (Monatsschrift 1881, p. 486 f.) die Lebenszeit Eleazar b. Zadok's I. bestimmt.

[1]) Auch Chananja, חנניה geschrieben. S. Rabbinowitz, Dikduke Sofr. zu Taanith, S. 68.

[2]) Er selbst über eine damit verbundene Funktion, Joma 39 a.

[3]) Frankel 59, Weiß I, 192.

halte, und er verherrlichte in einer Zeit des Kampfes den Frieden mit folgendem Ausspruche [1]): „Groß ist der Friede; denn er wird der ganzen Schöpfung gleich gestellt in den Worten des Propheten (Jes. 45, 7): Er bildet den Frieden und schafft das Böse; ich der Ewige, schaffe dies Alles [2])." Das letzte Wort des Priestersegens (Num. 6, 26) erklärte er dahin, daß damit der Friede im Hause gemeint sei [3]). Auch in politischer Hinsicht gehörte er der Friedenspartei an, er sah in der Autorität der bestehenden Regierung eine sociale Notwendigkeit und sagte, wahrscheinlich mit Beziehung auf die Verwilderung seiner Zeit: „Bete für das Wohl der Regierung; denn wäre nicht die Furcht vor ihr, Einer würde den Andern lebendig verschlingen [4])." Im Studium der göttlichen Lehre sah er das Schutzmittel gegen alle Anfechtungen und gegen die Not der Zeit. Er lehrte [5]): „Wer die Worte der Lehre in sein Herz aufnimmt, der bleibt frei vor dem Nachsinnen, das Krieg, Hungersnot, Thorheit, Unzucht, böser Trieb, nichtige Dinge und das Joch der Menschenmacht verursachen, wie es im Buche der Psalmen durch David, den König von Israel geschrieben ist, daß die Gebote Gottes das Herz erfreuen und die Augen erleuchten (ψ 19, 9); wer aber in sein Herz die Worte der Lehre nicht aufnimmt, den wird das Nachsinnen, das allen diesen

---

[1]) Sifrê zu Numeri § 42, Jalk. z. St. (wo statt des unrichtigen יוצר הרים ובורא רוח aus Amos 4, 13 richtig י' אור ובורא ח' steht).

[2]) Es scheint, daß Chanina diejenige Gestalt dieses Verses vor Augen hatte, die er in der ersten vor dem Schema zu sprechenden Benediktion über das Licht angenommen hat: עושה שלום ובורא הכל, wo also הכל das All dem Frieden parallel ist. Diese Veränderung des רע in הכל wird im Talmud (b. Berach. 11 b) mit der Formel massoretischer Varianten angeführt: כתיב רע וקרינן הכל.

[3]) Sifrê z. St., § 42 Anf. In Num. c. 11 fehlt dieser Satz.

[4]) Aboth 4, 2. Der Ausdruck חיים בלעו ist dem in Prov. 1, 12 nachgebildet. — S. Frankel, Mon. 1852, S. 419.

[5]) Aboth di R. Nathan c. 20.

Ursachen entstammt, beunruhigen, wie es im Deuteronomium durch unsern Lehrer Moses geschrieben ist: Dafür, daß du dem Ewigen, deinem Gotte nicht dientest mit Freude u. s. w. (Deut. 28, 47 f.)." Chanina berührt sich in der Anwendung dieses Satzes mit Jochanan b. Zakkai [1]; aber auch gleich diesem sieht er in einem der ersten Sätze des Hohenliedes das Schicksal seines unglücklichen Volkes angedeutet. Er sagte [2]: „Sehet mich nicht an, . . . die Söhne meiner Mutter erzürnten sich gegen mich" (Hoh. 1, 6), das weist auf die Vornehmen Juda's [3] hin, welche das Joch Gottes von sich abwarfen und

---

[1]) S. oben S. 166.

[2]) Aboth di R. Nathan l. l.

[3]) בולאות שביהודה. Dies ist der hebr. gebildete Plural des griechischen בולי, *βουλή*, doch bedeutet das Wort hier nicht die Rathsversammlungen, sondern die einzelnen Mitglieder derselben, die Rathsherren, die sonst בוליטים, *βουλευτής*, genannt werden. Daß hier wirklich von den einzelnen Personen, nicht aber von Körperschaften geredet wird, zeigt der zu Grunde liegende Bibelsatz, in welchem בני אמי die Söhne meiner Mutter, das heißt nach dem bekannten Midraschkanon zum Hohenliede בני אמתי, die Söhne der Nation, als die vornehmsten Mitglieder derselben aufgefaßt werden. Ganz so erklärte im 8. Jahrhundert Samuel b. Nachman die Worte לשוא הכיתי את בניכם (Jer. 2, 30) mit dem Hinweise auf 24 Rathsherren, vornehme Männer im Süden (Judäa's), welche zu Grunde gegangen wären, weil sie unnötigerweise schworen, wenn auch ohne Meineid: כ"ד בוליות היו בהדום וכולם חרבו משום שבועת שוא שהיא של אמת, j. Nedar. 38 a, j. Schebuoth 34 d. Auch hier sind die Vornehmen unter den „Söhnen" des Textes gemeint. Auf die בולאות שביהודה wurden auch die Worte in Lev. 26, 19 gedeutet: „Ich zerbreche den Stolz euerer Macht", b. Gittin 37 a, wo Raschi's Erklärung עשירים gegen Levy, Talm. Wörterbuch I, 199 b aufrechtzuhalten ist. Man sieht dies deutlich in der Erklärung des Sifrâ zu dieser Stelle (111 d), wonach hier die Vornehmen gemeint seien, die den Stolz Israels bilden, wie Pappus und der Alexandriner Julianus (s. Graetz IV², 445, Derenbourg 407). Daß בולאות oder בוליטין nicht strikt als Rathsherren zu nehmen sind, sieht man auch daraus, daß die drei berühmten reichen Männer der letzten Tage Jerusalems in den palästinensischen Quellen mit dem letztern Ausdrucke bezeichnet werden und in der babylonischen Tradition (Gittin 56 a) dafür עתידין (= עשידים) gesetzt wird.

in Folge dessen dem Joche menschlicher Macht sich unterwerfen mußten [1]). — Nach der Zerstörung gab er eine religionsgesetzliche Entscheidung, in welcher der Schmerz ob des verlorenen Heiligthums über den starren Ritualismus siegte. Gegenüber der Ansicht, daß die zu einem rituellen Reinigungsbade Verpflichteten dies auch am 9. Ab, trotz des Trauer- und Fasttages zu nehmen hätten, machte er geltend, daß das Haus Gottes so viel werth sei, um seinetwegen ein Reinigungsbad im Jahre zu verlieren [2]).

4. Nechunja b. Hakkana.

Dieselbe Anschauung, welche Chanina, der Vorsteher der Priesterschaft, über den Gegensatz zwischen Gottes Herrschaft durch seine Lehre und der Herrschaft menschlicher Macht ausgesprochen hat, finden wir mit ähnlichen Worten in dem Wahlspruche seines Zeitgenossen, des Nechunja b. Hakkana [3]) wieder: „Wer das Joch der Lehre auf sich nimmt, den befreit man von dem Joche des Weltlebens, und wer das Joch der Lehre von sich abwirft, dem legt man das Joch des Weltlebens auf [4])."

---

[1]) Ich kann in diesem Ausspruche durchaus nicht den Sinn finden, welchen Weiß (I, 191) hineinlegt, als ob Chanina darin, mit seinen sonstigen Ansichten im Widerspruche, zelotischer Gesinnung Ausdruck gelieben habe.

[2]) Taan. 13 a: כורי הוא בירת אלהינו לאבד עליו טבילה אחת כשנה. In j. Beza 61 b: שיאבדו עליו הכהנים טבילה אחת . . . ., als ob es sich bloß um das Reinigungsbad der Priester gehandelt hätte; es ist jedoch möglich, daß הכהנים aus dem Titel Chanina's irrthümlich in seinen Satz eingedrungen ist.

[3]) Der Name נחוניה ist die vollständigere Form von חוניה, Onias. בן הקנה erklärt Geiger, durch eine Variante הקנא unterstützt, mit „Sohn des Zeloten" (Jüd. Zeitschrift II, 38, Nachg. Schriften IV, 334; vgl. Derenbourg 38 b).

[4]) Aboth 3, 8: כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול דרך ארץ וכל הפורק ממנו עול תורה נותנין עליו עול דרך ארץ. Vgl. in den beiden

An einer andern Stelle der Mischna [1]) wird von Nechunja erzählt, er habe sowol beim Eintritt in's Lehrhaus als beim Hinausgehn aus demselben ein kurzes Gebet gesprochen und, von seinen Schülern darüber befragt, erwiedert: Wenn ich hineingehe, bete ich, daß kein Anstoß durch mich entstehe, und wenn ich hinausgehe, danke ich Gott für das mir gewordene Lebensloos. Die Gebete selbst, in zwei nur unwesentlich abweichenden Versionen erhalten [2]), sind charakteristisch für den Mann und seine Zeit. Das eine lautet: „Es sei dein Wille, mein Gott und Gott meiner Väter, daß ich nicht auffahrend sei gegen meine Collegen und meine Collegen nicht auffahrend gegen mich [3]), daß wir das Unreine nicht für rein, das Reine nicht für unrein erklären, daß wir das Erlaubte nicht für verboten, das Verbotene nicht für erlaubt ausgeben, so daß ich beschämt dastände in dieser und in der kommenden Welt!" Das Dankgebet lautet: „Ich danke dir, mein Gott und Gott meiner Väter, daß du mir mein Lebensloos unter denen gegeben hast, die in den Lehrhäusern und Bethäusern sitzen und nicht unter denen, die in Theater und Circus sitzen [4]); denn ich bemühe mich und auch sie bemühen sich, ich harre aus und auch sie harren aus, aber ich bemühe mich, um das Paradies

---

Sätzen Chaninas in Ab. di R. N. c. 20 (oben S. 217 f.) die Ausdrücke שפרקו עולו של הקב"ה מעליהם, עול בשר ודם, מכטלין ממנו — נותנין לו.

[1]) Berachoth 4, 2.

[2]) J. Berach. 7 d, b. Berach. 28 b (vgl. Geiger, J. Z. VIII, 293). Der folgenden Uebersetzung liegt die Version des Jeruschalmi zu Grunde.

[3]) שלא אקפיד כנגד חברי ולא חברי יקפידו כנגדי. Schammai wird als קפדן bezeichnet, während Hillel ענותן war (Sabb. 30 b). Vgl. auch in des Letztern Sentenz (Aboth 2, 5): ולא הקפדן מלמד.

[4]) Theater und Circus wurden schon von Hillel agadisch benutzt (S. 106). In Sifrâ zu den Worten „in ihren Satzungen sollt ihr nicht gehen" (Lev. 18, 2) finden wir eine anonyme, wahrscheinlich alte Deutung, dies Verbot betreffe die heidnischen Institutionen (ניסוסות) des Theaters, des Circus und des Stadion.

zu erben [1]), sie bemühen sich um des Abgrunds des Verderbens willen [2])." Die Würde der Lehre bedingte ihm auch die Würde der mit ihr sich Beschäftigenden. Als seine Schüler ihn fragten, wodurch er ein so hohes Alter erreicht habe, antwortete er [3]): Ich habe niemals eine Ehre gesucht in der Beschämung meiner Collegen, ich habe nie einen bösen Wunsch gegen meinen Collegen mit auf mein Nachtlager genommen und ich war freigebig mit meinem Vermögen. — Der berühmteste seiner Schüler war Ismaęl b. Elischa. Dieser hat, so tradirt im dritten Jahrhundert Jochanan [4]), in seiner Schriftauslegung mit Vorliebe die Regel vom Allgemeinen und Besondern, welche übrigens schon unter den sieben Regeln Hillels vorkömmt, angewendet, nach dem Beispiele seines Lehrers Nechunja, der diese Regel durch die ganze Schrift durchführte. Doch hat sich außer einem vereinzelten Falle [5]) kein Beispiel seiner halachischen Exegese erhalten. Seiner Deutung zu Prov. 14, 34 wurde schon oben [6]) Erwähnung gethan.

Aus dem Verhältnisse Ismaels zu Nechunja b. Hakkana erklärt sich die hervorragende Stelle, welche späterhin die jüdische Geheimlehre dem Letztern zuwies. Da Ismael in der nachtalmudischen ältern Mystik als Hauptvertreter ihrer Lehren gefeiert ward, machte man Nechunja b. Hakkana auch auf diesem Gebiete zu seinem Meister, um so eher, als der Name des in die Tempelzeit hineinragenden Tannaiten den Nimbus des

---

[1]) Vgl. den Satz El. b. Zadok's über Fromme und Frevler, S. 214 f.

[2]) Jer. fügt den Hinweis auf ψ 16, 10 hinzu. Weiß, II, 73, faßt ohne Grund die speciellen Gelegenheitsgebete N. b. Hakkana's als Opposition gegen das von Gamliel II angeordnete dreimal täglich zu wiederholende Pflichtgebet auf.

[3]) Megilla 28 a.

[4]) Schebuoth 26 a.

[5]) Megilla l. l. Siehe jedoch hierüber S. 224, A. 4.

[6]) S. S. 157 Anm. 5.

Alterthums, mit dem man die Geheimlehre bekleidete, noch erhöhte. In dem auch nach Ismael benannten theosophischen Midrasch Hechaloth rabbathi [1]), tradirt J. sehr oft in seinem Namen [2]). Ihm selbst wurde das kabbalistische Buch Bahir zugeschrieben, sowie das bekannte, sogar in die tägliche Gebetordnung aufgenommene Gebet des Nechunja b. Hakkana [3]).

5. Nachum aus Gimzô.

So wie Ismael von Nechunja b. Hakkana die exegetische Methode des „Allgemeinen und Besondern" annahm, so lernte Ismaels halachischer Opponent, Akiba von seinem Meister Nachum aus Gimzô [4]), die Regel des Einbeziehens und

---

[1]) Herausgegeben von Jellinek in Beth Hammidrasch, B. III, S. 83—108. S. das. Einl. S. XX ff.

[2]) S. 4, 5; 5, 2; 13, 1; 13, 3 (אמר לי ר' נחוניא בן הקנה); 15, 1; 18, 6; 19, 2 (כך אמר ר"נ בן הקנה רבי); 21, 1 (א"ר ישמעאל הלכתי וכעסתי כנגד ר' נחוניא בן רבינו הקנה). An der letzteren Stelle sehen wir Nechunja als den Meister aller „Helden der Lehre", die sich vor ihm versammeln, während seine Vorträge von Schreibern aufgezeichnet werden. An einer andern Stelle werden einige, meist durch ihr Martyrium bekannte Tannaiten in anachronistischer Weise aufgezählt, welche, wie Ismael berichtet, vor dem Meister saßen ור' נחוניא בן הקנה יושב ומסדר לפניהם את כל דברי המרכב'. — In einem andern pseudepigraphischen Midrasch, Pirke R. Eliezer, c. 43, wird Nech. b. Hak. ein Satz über die Macht der Buße zugeschrieben, welche an Pharao, dem Unterdrücker Israels nachgewiesen wird, der nachher zum König von Ninive geworden sei, von dem das Buch Jona spricht.

[3]) S. Steinschneider, Catal. Bodl. col. 2055 ff. Ltblt. d. Or. VI, 182. Ueber das Buch Bahir s. Groß in Graetz Monatsschrift 1881, S. 557 ff.

[4]) נחום איש גמזו. Gimzô ist der Name einer II Chr. 28, 18 erwähnten Stadt im südwestlichen Judäa. Für גמזו wird gewöhnlich גם זו geschrieben, weil man den Namen mit dem Wahlspruche גם זו לטובה deutete, den Nachum im Munde geführt haben soll. S. b. Talm. 21 a, ferner j. Pea Ende.

Ausschließens durch das ganze schriftliche Gesetz anzuwenden [1]). Dies bezog sich besonders auf die hebräischen Partikeln, auch solche, denen nach dem gewöhnlichen Wortsinne des Textes keine besondere Bedeutung zukam. Einmal sagte Ismael zu Akiba [2]): „Nachdem du 22 Jahre lang Schüler des Nachum aus Gimzô warst, der die Partikeln אך und רק als etwas ausschließend, die Partikeln גם und את als etwas einbeziehend erklärte [3]), sage mir, was bedeutet das את im ersten Satze der Thora?“ Akiba antwortete: Wenn die hebräischen Worte für „Himmel und Erde“ ohne das Accusativ-Wörtchen nach dem Worte für Gott ständen, so könnte man sie so erklären, als ob sie selbst Gottheiten wären [4]). Mit denselben Worten befragt Ismael den Akiba über das את in Gen. 4, 1 [5]) und in Gen. 21, 20 [6]) — Eine ähnliche Frage Akiba's an Nachum wird ebenfalls überliefert. Er fragte ihn, was durch das את in Deut. 10, 20 in die Gott schuldige Ehrfurcht miteinbezogen werden könnte; da

---

[1]) Ebenfalls von Jochanan tradirt, Schebuoth 26 a. Vgl. Tosefta Schebuoth 1, 7: היה דורש ריבויין ומיעוטין שכך למד מנחום איש גמזו. Als Schüler Nachum's erscheint Akiba auch in einer halachischen Tradition, Berach. 22 a (נחום איש גם זו לחשה לרבי עקיבא); ferner in der Sage jer. Schekalim c. 5 g. Ende, wo Akiba genannt ist an Stelle der „Schüler“ in b. Taan. 21 a.

[2]) Gen. r. c. 1, b. Chagiga 12 a.

[3]) Gen. r. אכן ורקין מיעוטין אתין וגמין ריבויין. In Babli blos: שהיה דורש כל אתין שבתורה, wie in der S. 224, A. 2 citirten Stelle. — Die 22 Jahre sind wahrscheinlich eine runde Zahl, vom Alphabet hergenommen (vgl. Synh. 31 a).

[4]) Im Babli: „als ob im „Himmel“ [und „Erde“] Namen Gottes angegeben wären,“ das heißt השמים würde als Appositon zu אלהים gelten. Diese Auslegung hat eine polemische Spitze gegen Verdunkelungen des monotheistischen Gedankens, welche man auf die h. Schrift zu begründen suchte. S. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte, S. 169.

[5]) Gen. r. c. 22 g. A.

[6]) Gen. r. c. 53 g. E. Beide Male antwortet Akiba, daß der Zusammenhang ohne את schwer, unverständlich wäre (היה הדבר קשה).

antwortete er: Die Lehre Gottes! [1]) Nach einer andern Version [2]) hätte Nachum, nachdem er alle übrigen את gedeutet hatte, für dieses eine keine Erklärung gefunden, und als ihn seine Schüler fragten: Meister, wie willst du nun deine übrigen Deutungen aufrechthalten? antwortete er: So wie das Erklären ein verdienstliches Thun war, so ist es in diesem Falle verdienstlich, sich des Erklärens zu enthalten [3]). Das את in Deut. 10, 20 sei so ungedeutet geblieben, bis Akiba darin die den Jüngern der Weisen, den Trägern der Gotteslehre schuldige Ehrfurcht angedeutet fand. — Es wird auch berichtet, daß Akiba den Nachum über die Bedeutung des Wortes אחד in Lev. 14, 21 befragt habe [4]), so wie auch darüber, wodurch er ein so hohes

---

[1]) J. Berach. 14 b, j. Sota 10 c. Der Wortlaut der Stelle ist folgender: נחמיה עימסוני שימש את ר' עקיבא כ"ב שנה ולמדו אתים וגמים ריכויים אכים ורקים מיעוטים אמר ליה מה הוא ההן דכתיב את ד' אלהיך תירא אמר ליה אותו ואת תורתו. Nun ist עימסוני eine durch leicht erklärlichen Consonantenwechsel entstandene Variante für גימזוני, was soviel als איש גמזו ist; vgl. שילוני aus שילו. Ebenso ist Nechemja nur eine Nebenform des Namens נחום (vgl. חנניה und חנון). Man kann also getrost den נחמיה עימסוני mit dem Nachum aus Gimzô identificiren (s. Derenbourg S. 314). Da nun auch die Aussagen über Beide identisch sind, mit dem einzigen Unterschiede, daß im jerusalemischen Talmud (aber nicht, wie gleich gezeigt wird, im babylonischen) Akiba nicht Schüler, sondern Lehrer ist, so ist es gewiß erlaubt, durch eine kleine Umkehrung das richtige Verhältniß herzustellen und als ursprünglichen Wortlaut anzunehmen: ר'עקיבא שימש את נחמיה העימסוני.

[2]) An vier Stellen des bab. Talmuds: Pesach. 22 b, Kidd. 57 a, Baba Kamma 41 b, Bechor. 6 b. Auch hier wird Nachum aus Gimzô zu נחמיה העמסוני, aber er ist nicht, wie im Jer., der Fragende, sondern der Gefragte und Akiba wird zwar nicht als sein Schüler bezeichnet, tritt aber offenbar als der Jüngere, Spätere auf. Die beiden Versionen sind durch einander zu berichtigen und zu ergänzen, nicht aber, wie Graetz (IV, 428) will, die des Babli ganz zu beseitigen. Uebrigens identificirte später auch Graetz (Koheleth S. 176) Nachum mit Nechemja. —

[3]) כשם שקיבלתי שכר על הדרישה כך אני מקבל שכר על הדרישה.

[4]) Sifrâ z. St. (72 c) נחמיה אומ' שאל ר'עקיבא את ר'. Auch hier ist Nechemja soviel wie Nachum. Dies ist gewiß annehmbarer, als, auf die Lesart את ר' נחוניא (die aber auf Meg. 28 a beruht) gestützt, die Frage

Alter erreichte [1]). Er antwortete: Ich habe niemals Geschenke angenommen, verharrte nicht starrsinnig auf vorgefaßter Meinung und war freigebig mit meinem Vermögen.

6. Ben Paturi.

Die Casuistik, welche in der Halacha einen so breiten Spielraum hat und über die vom Leben selbst gebotenen Fälle hinausgehend die Consequenzen der religiösen Satzung durch alle Möglichkeiten verfolgt und die sich darbietenden Schwierigkeiten zu lösen sucht, diese Casuistik, welche zwar erst später sich vollständig entwickelte, aber mit ihren Anfängen schon in die älteste Zeit der Tannaiten hineinragt, wurde schon frühzeitig auch auf

---

Akiba's an Nechunja b. Hakkana, der nicht sein Lehrer war, gerichtet sein zu lassen, wie Frankel, 99 und Weiß, II 42 annehmen.

[1]) Megilla 28 a: שאל ר' עקיבא את ר' נחוניא הגדול בכמה הארכת ימים. Man erklärt dies allgemein so, daß unter „Nechunja b. Große" N. b. Hakkana zu verstehen sei. Nun aber wird dieser sonst stets mit seinem Vaternamen angeführt, ja unmittelbar vor dieser Frage wird dieselbe Frage den Schülern des Nechunja b. Hakkana nacherzählt, so daß also derselbe Mann so zu sagen in einem Athem mit zwei verschiedenen Benennungen erwähnt wäre; auch die Antworten des Einen an die Schüler, des Andern an Akiba sind verschieden. Alle Schwierigkeiten schwinden, wenn wir für נחוניא lesen: נחמיה (aus מ kann leicht ונ werden, besonders unter dem Einfluße des vorgenannten נחוניא) und annehmen, Nachum oder Nechemja aus Gimzô sei zum Unterschiede von Nechemja, dem Schüler Akiba's, הגדול „der Aeltere" genannt worden. Damit stimmt dann sehr gut, daß im Babli, wie im Sifrâ, Akiba den Nechemja nach dem Sinne von אחר, freilich eines anderen (Num. 28, 4) frägt; und auf Grund dieser Correctur kann man auch die für die Umgebung eines einfachen Rabbi auffallenden Eunuchen גוחאי (bei Levy I, 309 b „Hofbediente") wegcorrigiren. Man lese statt dieses Wortes גוחאי, גמוניאי und man versteht auch die den Akiba wegen seiner Frage bedrohende Mißhandlung. Die Leute von Gimzo hatten die Frage nach dem hohen Alter ihres berühmten Landsmannes als mißgünstig gemeint, verstanden und züchtigten den Fragesteller dafür. Später wurde aus dem unverständlich gewordenen Patronymikum das geläufigere גוחאי.

die Sittenlehre angewendet, und wir finden aus dem ersten Jahrhunderte einen der interessantesten Fälle ethischer Pflichtencollision aufgeworfen und auf exegetischer Grundlage gelöst. Es reisen Zwei in der Wüste [1]), und nur Einer von ihnen ist mit Wasser versehen. Würde er das Wasser mit dem Reisegefährten theilen, so wäre es nicht genügend, um Beide zu erhalten; tränke er es allein, so langte er wohl damit aus, um in bewohnte Gegend zu kommen, aber sein Gefährte wäre unrettbar verloren. Ben Paturi [2]) trug darüber die absolut ethische Lösung vor: Der Eine dürfe nicht mit Preisgebung des Lebens seines Mitmenschen das eigene retten, sondern es mögen beide trinken und beide umkommen. Diese Lösung, die er [3]) auf die Worte der Schrift (Lev. 25, 36) „Dein Bruder lebe mit dir" stützte, galt so lange, bis Akiba auftrat und aus demselben Schriftworte entnahm, daß im Conflikts falle das eigene Leben in erster Reihe zu berücksichtigen sei. Nach einer andern Version habe Akiba diese Ansicht persönlich vor Ben Paturi ausgesprochen [4]). Jedenfalls erscheint in dieser Tradition Akiba in demselben chronologischen Verhältnisse zu Ben Paturi, wie in der Tradition über את zu Nachum aus Gimzô. Beide dürfen daher als Zeitge-

---

[1]) Sifrâ zu Lev. 25, 36 שנים שהיו הולכים במדבר, b. Baba mezia 62 a בדרך . . . Eine interessante Analogie bietet die ähnliche Frage in Cicero, de officiis III, 23, von den zwei Schiffbrüchigen.

[2]) ר׳ דרש בן פטורי ist ungewisser Bedeutung und kommt auch als פטירי und פטורא vor. Die etymologischen Phantasmagorien, welche Schorr (Chaluz IX, 43 f.) über diesen sowie über viele andere Namen der Tannaiten und Amoräer vorträgt, sind zu unwissenschaftlichen Charakters, als daß auf dieselben einzugehen nöthig wäre. Die ganze Abhandlung, auf die hier ein für alle Male hingewiesen sei, ist ein betrübendes Beispiel dafür, wie weit einen scharfsinnigen und gelehrten Mann das Außerachtlassen philologischer Disciplin und kritischer Besonnenheit führen kann.

[3]) Nur im Sifrâ.

[4]) Sifrâ אמר לו ר׳ עקיבא

nossen betrachtet werden. Wir kennen von Ben Paturi noch zwei exegetische Aussprüche. In dem einen löst er den Widerspruch zwischen Num. 35, 4 und 5 dadurch, daß er unter den 1000 Ellen das Maß des Stadtbezirkes, unter den 2000 das des Sabbathweges verstanden wissen will [1]). In dem andern entnimmt er aus Hiob 27, 2, daß Hiob Gott aus Liebe diente, denn beim Namen des Königs schwöre nur, wer den König liebt [2]). Als diese Ansicht durch einen sonst nicht vorkommenden Jünger, Josua b. Hyrkanos am berühmten Tage der Amtsentsetzung Gamliels vorgetragen wurde, rief Josua b. Chananja aus: „O wer könnte den Grabesstaub von deinen Augen nehmen, Jochanan b. Zakkai, mein Meister, der du immer lehrtest, daß Hiob nur aus Furcht Gott diente, denn so sei es geschrieben (Hiob 1, 1): „er fürchtete Gott und wich vom Bösen"; und nun lehrt Josua, der Schüler deines Schülers, daß er aus Liebe zu Gott fromm war [3])!"

---

[1]) Tosefta Sota 5, 13 אמר ר' יהושע כך היה דורש יהודה בן פטורי, der Erfurter Codex (ed. Zuckermandel, S. 303) setzt noch hinzu משום ר' עקיבא. Dieser Zusatz ist durch die Mischna Sota 5, 3 veranlaßt, wo dasselbe, was in der Tosefta B. P. zugeschrieben ist, Akiba vorträgt und zwar בו ביום, an dem Tage der Amtsentsetzung Gamliel's II. In der Tosefta folgt dann der andere Satz Ben Paturis, ebenfalls eingeleitet mit: ר' יהושע אומר משום בן פטורי (c. 6 Anf. nach Cod. Erf. und Jalkut zu Hiob § 914). In der Mischna (5, 5) entspricht demselben das an demselben Tage von Josua b. Hyrkanos Vorgetragene, worin ebenfalls Hiobs Liebe zu Gott bewiesen wird, aber aus Hiob 13, 5 und 27, 5. Diese abweichenden Angaben der Mischna und Tosefta über die Autoren beider Sätze lassen sich dadurch ausgleichen, daß man annimmt, sowohl Akiba als Josua b. Hyrkanos hätten die Sätze im Namen des Ben Paturi vorgetragen, wie ja in der Tosefta Josua, d. i. b. Hyrkanos, es ist, der beide in seinem Namen tradirt; oder aber, daß Akiba in der Mischna vor dem erstern Satze als Autor genannt wird, ist durch die Nähe der andern ihm gehörenden Sätze zu erklären.

[2]) Die Baraitha des Jeruschalmi (Sota 20 c) hat dies als ר' חגי ר' יהודה, vielleicht corrumpirt aus ר' יהושע חגי. Uebrigens s. die vorige Anmerkung.

[3]) M. Sota 5, 5.

7. Eliezer b. Jakob.

Ein Tannaite, der zu den ältern Schülern Akiba's gerechnet wird, aber eher sein College und Zeitgenosse war, Simon ben Azzai erzählt, er habe in Jerusalem eine Rolle mit genealogischen Verzeichnissen gefunden, auf der unter andern Bemerkungen auch die zu lesen war, daß die Mischna des Eliezer b. Jakob ein Mäßlein nur, aber rein" sei, das ist die von ihm gelehrten Traditionen gering an Zahl, aber gesichtet und zuverlässig seien.[1]) Dieses Zeugniß und manche andere Momente machen die Existenz eines in die letzte Zeit des Tempels gehörenden und die Zerstörung des letztern überlebenden Gesetzeslehrers, Eliezer b. Jakob mit Namen, zu einer unbestreitbaren Thatsache.[2]) Es ist aber meist schwer zu entscheiden, in welchem Falle er und in welchem sein jüngerer Namensgenosse [3]) aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts als Urheber der unter diesem Namen überlieferten Aussprüche anzunehmen sei. In Folgendem seien diejenigen zur Schriftauslegung gehörenden Sätze zusammengestellt, welche man mit großer Wahrscheinlichkeit oder Gewißheit El. b. Jakob, dem Aeltern zuschreiben darf.

In der Halacha sind es besonders die auf den Tempel und seine Einrichtungen sich beziehenden Traditionen, welche dem ältern

---

[1]) Jebamoth 49 b משנת ראבי קב ונקי.

[2]) Frankel 73 f., Weiß II, 167, Brüll 71 ff., Derenbourg 374. — Graetz ignorirt in seiner Geschichte den ältern Eliezer b. Jakob gänzlich und schreibt die Traditionen über den Tempel dem jüngern zu, G. d. Juden IV, 201.

[3]) Frankel will auch für diese Namensgenossen denselben Unterschied durchführen, mit dem er die beiden Eleazar b. Zadok von einander scheidet; doch gilt auch hiervon das oben S. 216, Anm. 5 Ende Bemerkte. Schwerlich darf man zwischen den beiden El. b. Jakob ein gleiches genealogisches Verhältniß annehmen, wie es oben für die beiden El. b. Zadok nachgewiesen wurde.

El. b. Jakob gehören [1]); es wird uns auch gesagt [2]), daß der Mischnatraktat Middoth, der von den Größenverhältnissen und innern Einrichtungen des jerusalemischen Heiligthums handelt, seinem Ursprunge nach auf ihn zurückzuführen ist [3]). Wir dürfen daher auch solche Schriftauslegungen, die auf das Heiligthum Bezug haben, Eliezer b. Jakob I. zueignen. — Aus dem Worte תעיר Lev. 4, 12, deducirt er, daß der Ort, auf den die Altarasche zu führen sei, abschüssig sein müsse [4]). Die dreimal hervorgehobene Vorschrift, daß der Altar aus Steinen zu bauen sei (Exod. 20, 25, Deut. 27, 5, 6) soll auf die Altäre der drei Heiligthümer von Schilo, von Nob und Gibeon und von Jerusalem hinweisen [5]). Auf den Altar bezieht sich auch der Ausspruch:

---

[1]) S. Frankel a. a. O.

[2]) Von Huna, Joma 16 b: מאן תנא מדות ראבי.

[3]) Im genannten Traktate selbst wird sein Name bei mehreren Ausirrüchen genannt. Er erzählt (1, 2) von der eigenthümlichen Strafe, die der Bruder seiner Mutter erlitt, als er als Tempelhüter einschlief. Er erklärt, die Bestimmung der südwestlichen an den Vorhof gränzenden Kammer vergessen zu haben (2, 5). Wie die Aussage eines Augenzeugen klingt auch die Angabe El. b. Jakobs, daß die heidnischen Krieger, welche Thorwächter in Jerusalem waren, am Vorabend des Pesach, nachdem sie das Proselytenbad genommen, auch ohne Beschneidung zum Mitgenusse des Pesachlammes zugelassen wurden, j. Pesach. c. 8 Ende; die Tosefta Pesach. c. 7 bringt den Satz ebenfalls und zwar im Erfurter Cod., ed. Zuck. 167, anonym, im Wiener von El. b. Jakob. Die Ausgaben haben El. b. Zadok, was wahrscheinlich durch den unmittelbar vorhergehenden Satz des letztern veranlaßt wurde, ebenso wie im Cod. Erf. bei diesem Jose b. Jehuda steht, von dem unmittelbar vorher ein Ausspruch zu lesen ist. — Es sei noch bemerkt, daß die Angabe über die heidnischen Thorhüter sich auf eine Controverse der Schulen Schammai's und Hillels bezieht, so wie El. b. Jakob über einen den Opferdienst betreffenden Streit der beiden Schulen referirt, Zebachim 38 b (danach ist die Bemerkung Brülls, S. 75 zu ergänzen). — Einige Angaben über gesellschaftliches Leben aus der Zeit des zweiten Tempels werden Chullin 94 a El. b. Jakob, wahrscheinlich dem Aeltern, zugeschrieben.

[4]) ספרא Sifrâ z. Stelle (18 d), Zebachim 106 a.

[5]) Zebachim 61 b. Im Jalkut zu Exod. 20, § 306, ist als

Drei Propheten kamen mit den Israeliten aus dem babylonischen Exil, der Eine gab Zeugenschaft über die Stelle des Altares, der Andere darüber, daß man auf dem Altare opfern dürfe, auch ohne daß der Tempel wieder aufgebaut sei, der Dritte darüber, daß die Thora in assyrischer (Quadrat-) Schrift zu schreiben sei [1]). Den großen Altar von Jerusalem findet El. b. Jakob schon in Gen. 8, 20 angedeutet, in dem Altare, auf dem Noah sein Opfer darbrachte und auf dem auch Adam geopfert habe [2]). — Von dem Wasserthore des Tempels (s. Nechemia 3, 26) sagt er, es habe diesen Namen erhalten, weil bei ihm der vom Propheten Jecheskel verkündete Wasserquell (Ez. 47, 2) hervorsprudeln werde [3]). Die Worte: „ihm zu dienen mit ganzem — ungetheiltem

---

Autor רבי genannt, was aus der gewöhnlichen Abbreviatur für Eliezer b. Jakob ראב"י zu erklären ist.

[1]) Zebachim 62 a. Die drei Propheten sind, wie Raschi bemerkt, Chaggai, Zacharia und Maleachi. Wenn diesem Letzteren, dem Dritten, die Aussage über den Gebrauch der assyrischen Schrift zugeschrieben erscheint, so paßt das sehr gut zu der Annahme, daß Maleachi identisch mit Ezra ist (Josua b. Korcha, Megilla 15 a) und daß diesem die Einführung der Quadratschrift zu verdanken ist (Synh. 21 b). Ueber die Berufungen auf die drei letzten Propheten in jener Zeit s. oben S. 111 Anm. 1.

[2]) Gen. r. c. 34. Zu dem Opfer Adams wird auf ψ 69, 32 hinzugewiesen, wozu die Baraitha in Aboda zara 8 a zu vergleichen ist. Auf den Altar bezieht sich auch die Angabe El. b. Jakobs, daß man am 7. Tage des Hüttenfestes während des Umzuges um den Altar die Worte sprach: ליה ולך המזבח, Tos. Sukka 3, 1. In der Mischna Sukka 4, 5 ist בן יעקב ausgefallen; vgl. S. 231 Anm. 2. Auf das ebenfalls zum Hüttenfeste gehörende Fest des Wasserschöpfens beziehen sich die Worte, welche Hillel mit Anlehnung an Exod. 20, 24 sprach und welche von einer Quelle El. b. Jakob zugeeignet werden. S. oben S. 104.

[3]) M. Middoth 2, 6; Tos. Sukka 2, 3. Dabei erklärt er auch das Wort מספכים: [Tos. מספכין ועולין כמין פי הפך הזה] המים מספכים ותעידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית. Im Tractat Middoth werden auch sonst Stellen aus den letzten Capiteln Jecheskels benützt: 46, 22 (2, 5 wobei das Wort קטרות erklärt wird); 43, 16 (3, 1); 41, 23 f. (4, 1); 44, 2 (4, 2).

— Herzen" (Deut, 11, 13) erklärte er als Mahnung an die Priester, während ihrer Dienstverrichtungen im Heiligthume keinen fremden Gedanken nachzugehen [1]). —

Aber auch Auslegungen anderer Art darf man mit großer Wahrscheinlichkeit dem ältern Eliezer b. Jakob zusprechen. Zu Deut. 22, 17 lesen wir, daß er die Worte: „sie mögen ausbreiten das Tuch," welche man später allgemein bildlich auffaßte, in ihrem Wortsinne genommen wissen will [2]). Ebenso erklärt er, daß in Deut. 20, 5, 6 „Haus" und „Weinberg", deren zu vollziehende Einweihung vom Theilnehmen am Kampfe befreit, stricte zu nehmen seien und nicht auch andere analoge Besitzthümer mitinbegriffen sind [3]). Besonders haben wir einige sehr bemerkenswerthe Schriftauslegungen von ihm, welche ethische Strenge in der Auffassung des ehelichen Lebens bekunden. Die Erläuterungen zu den Worten der Schrift: „daß nicht das Land mit Schandthat sich fülle" (Lev. 19, 29) führt schon der Talmud [4]) auf den ältern Eliezer b. Jakob zurück. Er sagt, in diesen Worten liege die Hindeutung darauf, daß die geschlechtlichen Verirrungen die ärgsten Inceste zur Folge haben können, so daß Einer, ohne es zu wissen, die eigene Tochter zur Frau nehmen

---

[1]) Sifrê z. St. § 41.

[2]) Sifrê z. St. § 237 ר׳ אליעזר אף דברים כפשוטם. Nach ר׳ אליעזר ist, wie aus b. Keth. 46 a, j. Keth. 28 c ersichtlich, בן יעקב zu ergänzen. Ebenso hat der Ausspruch zu ψ 10, 3 nach Tos. Synh. 1, 2, b. B. Kamma 94 a, j. Synh. 18 b El. b. Jakob (den Jüngern, weil neben andern Schülern Akibas) zum Autor, während in b. Synh. 6 b ר׳ אליעזר steht. S. noch S. 230 A. 2. — Daß die Erklärung zu Deut. 22, 17 von El. b. Jakob I. herrührt, hat Frankel 74 gut begründet, während Geiger, J. Z. II, 29 ohne Grund sie dem Schüler Akiba's zuschreibt.

[3]) בית כמשמעו Sota 43 a, כרם כמשמעו Sifrê z. St. (§ 195), j. Sota 22 d, b. Sota ib. Im Jeruschalmi wird die Bemerkung auch auf נטע ausgedehnt.

[4]) Jebamoth 37 b.

oder die eigene Tochter ſeinem Sohne zur Frau geben könne [1]). An dieſelben Worte knüpfte er auch die Mahnung: Wer in einem Lande verheiratet iſt, heirate nicht, in ein anderes Land gekommen, auch in dieſem; denn die beiden Ehen entſproſſenen Kinder könnten, einander nicht kennend, zuſammenkommen und eine Geſchwiſterehe eingehen [2]). Das Verhältniß der Ehegatten ſubſumirt er unter den Begriff der Nächſtenliebe und folgert aus den Worten: „Sinne nicht gegen deinen Nächſten Böſes" (Prov. 3, 29) die Warnung, nicht eine Frau zur Gattin zu nehmen, mit der Abſicht, ſie nachher zu verſtoßen [3]). Hingegen knüpft er an die Worte: „Du ſollſt deinen Bruder nicht haſſen in deinem Herzen" (Lev. 19, 17) die Bemerkung, dieſes Verbot erleide Einſchränkung in Bezug auf die ungetreue Ehegattin; für dieſe gelte das Gebot (Num. 5, 14) „er eifere gegen ſein Weib" [4]).

An zwei Stellen finden wir die Anſicht Eliezer b. Jakobs neben der des Eliezer b. Hyrkanos und des Joſua b. Chananja genannt, wo alſo ebenfalls der ältere El. b. Jakob anzunehmen iſt. Die Controverſen betreffen das Wort פחז Gen. 49, 4 [5]) und

---

[1]) Sifrâ z. St. (90 d), Toſ. Kidduſchin 1, 4. Der Schluß des Ausſpruches, welcher das Wort זמה aus זה מה zuſammengeſetzt erklärt: שנאמר זמה זה מה הוא, wird von Weiß (zu Sifrâ l. l.) dem El. b. Jakob abgeſprochen, weil dieſe Deutung im Babli dem Raba gehöre und auch in der Toſefta nichts davon ſtehe. Indeſſen Cod. Erfurt (ed. Zuck. S. 335) kennt dieſen Schluß: זה מה הוא אתו לא כהן ולא . . . לוי ולא ישראל. Raba wendet auch bloß dieſe alte Deutung in ſeinem Sinne an; übrigens wurde dieſelbe nach Nedar. 51 a auch von Bar Kappara tradirt.

[2]) Jebam. 37 b, in unmittelbarem Zuſammenhange mit dem vorigen Satze; die Anknüpfung an den Bibelvers iſt aus Joma 18 b zu ergänzen.

[3]) Jebam. l. l. Den Vers wendete, nach Gittin 90 b, Raba in gleichem Sinne an. S. auch Akiba's Satz, Ab. di R. N. c. 26 und Rab's Satz, Kidd. 41 a (Ag. der bab. Amor. S. 27).

[4]) Sota 3 a.

[5]) Gen. r. c. 98. Als Vierter kömmt dort noch Eleazar aus

die Frage, durch welches Verdienst männlicher Kindersegen erlangt wird [1]).

8. Jôsê Hakkôhen.

Unter den Schülern Jochanan b. Zakkais bekam Jôsê, der Priester, von ihm den Beinamen „der Fromme" [2]); eine Ueberlieferung rühmt von ihm, er habe niemals etwas von ihm Geschriebenes in der Hand eines Heiden gelassen, aus Besorgniß, derselbe könnte es am Sabbat tragen und ihm selbst mittelbar eine Sabbatverletzung erwachsen [3]). In einem guten Nachbarn sah er die beste Förderung eines richtigen Lebenswandels und in einem bösen Nachbarn das größte Hinderniß eines solchen [4]). Sein dreitheiliger Wahlspruch lautete: Das Vermögen deines Nächsten sei dir so lieb als das deinige; rüste dich zum Studium der Lehre, denn sie fällt dir nicht mühelos als Erbe zu; alle deine Handlungen seien um Gottes willen [5]). Zwei agadische

---

Modiim hinzu. Die Deutungen des Wortes fassen dasselbe nach der Notarikon-Methode als Abbreviatur auf. Nach El. b. Jakob bedeute es: פסעת על דת חבת בבכורתך זר נעשית למתנותיך. Wir haben gesehen, daß er auch זמה auf diese Weise erklärte (S. 232 Anm. 1). Vielleicht ist dem älteren El. b. Jakob auch die Deutung zu יצען (Jes. 33, 20) zuzuschreiben, nach welcher dieses Wort aus יצא und ינוע zusammengezogen ist: תני ר״א בן יעקב בל יצען בל יצא ובל ינוע, Schir r. zu 1, 5.

[1]) Baba bathra 10 b. Doch macht der Hinweis auf Chanina b. Teradjon, einen Zeitgenossen Akiba's, die Autorschaft zweifelhaft. — Auch in dem Ausspruche über Lev. 19, 29 (S. 231) ist Eliezer b. Hyrk. der Gegner El. b. Jakobs. —

[2]) Aboth 2, 8.

[3]) Tosefta Sabbath 13 (14), 13; b. Sabb. 19 a.

[4]) Aboth 2, 9.

[5]) Aboth 2, 12. In Aboth di R. Nathan c. 17 mit Erläuterungen. S. noch Geiger, Jüd. Zeitschrift IX, 54. Es ist unbegreiflich, wie Brüll, p. 129 die Conjectur machen kann, daß unter ר׳ יוסי hier Jose der Galiläer zu verstehen sei, während doch der Zusammenhang keinen Zweifel dagegen aufkommen läßt, daß es Jose, der Schüler des Jochanan b. Zakkai ist.

Aussprüche werden von ihm überliefert. Als er mit seinen Collegen Jochanan b. Zakkai über das Hinscheiden eines Sohnes zu trösten kam, hielt er ihm das Beispiel Aharons vor, der zwei Söhne an einem Tage verloren und dennoch schwieg (Lev. 10, 3) und der Tröstung zugänglich war [1]). Ein anderes Mal sehen wir ihn beim Patriarchen Gamliel. Als eine Proselytin [2]) an diesen die Frage richtete, wie der Widerspruch zwischen Deut. 10, 17 (er erhebt kein Antlitz, nimmt keine Rücksicht) und den Worten des Priestersegens (Num. 6, 26), daß Gott Israel „das Antlitz erhebe" d. i. zuwende, zu lösen sei, erbot sich Jôsê Hakkôhen zur Antwort und sprach: Ich will dir ein Gleichniß sagen. Es schuldet Jemand eine Geldsumme und hat sich in Gegenwart des Königs durch einen Eid beim Leben des Königs verpflichtet, dieselbe zu einer bestimmten Frist zu zahlen. Als nun die Frist da war und er nicht bezahlen konnte, ging er zum Könige, um seine Verzeihung zu erlangen. Was sagte der König? Meine Beleidigung sei dir vergeben, aber gehe hin und beschwichtige deinen Nächsten, dem du schuldig bist! So ist von jenen Bibelsprüchen der eine, nach welchem Gott Rücksicht nimmt, auf die Sünden des Menschen gegen Gott, der andere das Gegentheil aussagende, auf die Sünden gegen den Nebenmenschen zu beziehen [3]).

---

[1]) Aboth di R. Nathan c. 14.

[2]) בלוריא הגיורת (Valeria?) im Talmud, in der jüngern Quelle bloß מטרוניתא.

[3]) Rosch Haschana 17 b, kürzer in der „neuen Pesikta" bei Jellinek, Beth Hammidrasch VI, 61. Das Gleichniß Jôsê Hakkohen's erinnert an das von seinem Lehrer J. b. Zakkai auf dem Todtenlager angewendete (Berach. 28 b, Ab. di R. N. c. 25), in dem das Hintreten vor Gottes Angesicht mit dem Erscheinen vor einem menschlichen Könige verglichen wird. Vgl. besonders bei Jose בא לפיים המלך, bei Jochanan לפייסו בדברים. Der Widerspruch zwischen Deut. 10, 17 und Num. 6, 26 hat die Annahme zur Voraussetzung, daß die Ausdrücke נשא פנים und נ' פנים gleichbedeutend sind (s. Tosafoth zu R. Ḥ. 17 b und Nidda 70 b), eine Annahme, die in der Agada jener Zeit und auch später sich als die

— Daß man Joſe auch die Beſchäftigung mit der Geheimlehre zuſchrieb, iſt ſchon oben erwähnt worden [1]).

Miscellen.

Von J. L.

2.

Sifre Balak 131 p. 47 a Friedm.: משל למה הדבר דומה לקיטרון שהשלים שניו ולא שימש פלומפילון שלו אלא ברח והלך לו שלח המלך והביאו והייבו לקטע את ראשו ער שלא יצא ליהרג אמר המלך מלאו לו מדה של דינרי(ם) זהב והוציאו לפניו אמרו לו אלו עשית כדון שעשו חביריך היית נוטל מדה של דינרי זהב ונפשך שלך עכשיו אבדת את נפשך ואבדת את ממונך כן סח כהן שונאה יצא כהן גדול לפניה ואומר לה אלו עשית כדרך שעשו אבותיך וכיתה שיצא ממך כהן גדול כיוצא בי ועכשיו אבדת את עצמך ואבדת את כבודך וכו׳. Für קיטרון führt Schönhak Toß. Sota 15, 7 p. 322 Zuck. Anm. zu Zeile 2: קסרון an. Es iſt

---

gewöhnliche erweiſt. An Joſua b. Chananja richten, nach Nidda 70 b, die Alexandriner dieſelbe Frage; er beantwortet ſie mit der Löſung, welche, wie wir in Roſch Haſchana l. l. leſen, Akiba an die Stelle der durch Jôſê gegebenen ſetzte. — Von Ammi oder Aſſi (Ende des 3. Jhdts.) tradirte Awira den Ausſpruch (Berach 20 b), daß die Engel jene Frage an Gott gerichtet hätten. In Sifrê zu Num. 6 (§ 42 Anf.) wird eine Löſung, welche der an der letzterwähnten Talmudſtelle ähnlich iſt, anonym mitgetheilt, dazu an zweiter Stelle, ebenfalls anonym die Löſung Joſua's (Akiba's). —

[1]) S. 165, Anm. 1.

unfraglich κεντυρίων [1]), wie das andere Fremdwort [2]) primipilum (Schönhak: primuspilus). Danach ist die Stelle vollkommen klar: Der Centurio, der nach langer Dienstzeit in den unteren Cohorten endlich in das Commando der ersten, dem Range nach höchsten Cohorte aufrücken, primipilus aller Centurionen der Legion werden soll, verleugnet, am Ziele seiner militärischen Laufbahn angelangt, seine Vergangenheit und desertirt. Er wird gefangen genommen und durch den Lictor enthauptet [3]). Der König — d. h. der Kaiser oder der Proconsul, Proprätor oder Procurator — läßt ihm zum Hohne ein Gefäß mit Gold vorantragen, das er bekommen hätte, wenn er seinem Dienste treu geblieben wäre. Der Primipilus erhielt nemlich nach Vollendung seiner Dienstzeit den Titel primipilaris, welchen er zeitlebens behielt, und die Ritterwürde sammt dem dazu nöthigen Vermögen von 400,000 Sestertien. Forbiger, Hellas und Rom III, 261 f.

פלימיפילון שלו entspricht dem Texte einer Inschrift (ap. Mur. 799, 6, angeführt bei Freund s. v. primipilum): Prope diem consummationis Primipili sui debitum naturae persolvit.

3.

Kohut, Aruch s. v. המלחא bespricht dies Wort, welches nach den Quellen conditum zingiberis bedeutet, s. Löw,

---

[1]) Centurionus = centurio. Syrisch קנטרונא steht für ἑκατοντάρχης oder ἑκατόνταρχος, Matt. 8, 5. 8. 13, 27, 54, Luc. 7, 2. 6, 23, 47, Act. 10, 1. 22, 21, 32, 22, 25. 26, 23, 17. 23, 27, 1. 6. 11. 31. 43, 28, 16. Für κεντυρίων: Marc. 15, 39. 44. Dasselbe wird in קנטורים, Pes. r. 197 a Friedm., vermuthet. S. im Glossar z. St.

[2]) פלומיפילון hat auch Jalk. 2 M. 178, 55 c 4, was Friedm. z. St. übersehen hat.

[3]) Auf Desertion stand Todesstrafe, Forbiger III, 318 Anm. 238.

Pflanzennamen S. 169. Wie Jemand, der etwas philologisches Gewissen hat, mit diesem Worte das griechische *μελάνθιον*, Schwarzkümmel zu vergleichen vermag, ist ganz und gar unbegreiflich. Schwarz k ü m m e l übersetzt Kohut, um es dem Ingwer näher zu bringen: פלפלא שחורה (lies: פלפלתא), schwarzer Pfeffer — obwohl Pfeffer noch lange nicht Ingwer ist. (Schwarzkümmel, קצח, hat einen aram. Namen שבבונא, שבובנא). Eine Auseinandersetzung ähnlichen Ranges steht in demselben Hefte unter הַזְמָתָא (lies: הִזְמָתָא) aus Hal. gedol., vgl. Löw, Pflanzennamen, S. 146, wo die Quelle der Angaben nachgewiesen ist. Nachdem Kohut angegeben, es sei zu dem Artikel הזמי gehörig, fügt er hinzu: es scheine dasselbe zu sein, wie das syrische הזמן, lies: הזמן, das er in Cast.'s W.B. S. 222 neben היזמא gefunden hat, das aber, wie man auf den ersten Blick sieht, das griech. *εὔζωμον* ist (s. Pflanzennam. S. 93 Zeile 2). Wie „Kohlraupe", „weißer Senf" mit der Bedeutung „Dornstrauch" verbunden werden kann, darüber sagt er glücklicherweise Nichts. Wäre nicht besser, der fleißige Herausgeber gäbe „weniger, aber mit Intention" מעט בכוונה? In Bezug auf היזמי Kohut Aruch ibid. col. קצ״ו hat schon Nöldeke in der klassischen Recension von Perles' Studien, gött. gel. Anz. 1871 S. 145, die von Perles versuchte, von Kohut ohne Weiteres aufgenommene Zusammenstellung mit dem pers. היזם mit Recht zurückgewiesen. Das talmudische Wort bezeichnet eine D o r n a r t, das persische ein S t ü c k B r e n n h o l z.

Gänzlich unphilologisch ist auch das unter דתאה col. 169 vorzeitig über ריתא Mitgetheilte. Das m i s c h n i s c h e תור, nach Aruch's richtiger Erklärung Fäden am Palmhirn (s. Pflanzennamen S. 118) wird willkürlich in einen Topf geworfen mit pers. תארה = תאל — talmudisch als תאלא entlehnt (s. Pflanz.-N. S. 112) einer Palmart, B o r a s s u s f l a b e l l i f o r m i s L. —

Grammatiſche Kleinigkeiten, wie die Feſtſtellung der Punktation werden über der Invaſion des perſiſchen Wörterbuches vernachläſſigt. Nicht einmal das lohnt ſich, wie es ſcheint, zu wiſſen, daß in den Eigennamen auf אי, a j, das א mater lectionis iſt, daß man alſo nach d. bibl. שִׁמְעִי zu punctiren habe, nicht רִרְחָאִי, ſondern רִרְחַי (col. 164).

Col. 233 iſt zu הפצי nachzutragen, daß die richtige Lesart und Bedeutung ſich aus dem ſyr. הפצא ergiebt, wie man aus Pflanzennamen 143 erſehen kann. Drucken zu laſſen, man habe den Einfall gehabt, הפיא (ſ. Aruch s. v.) „Palmbeſen" ſei auf scopa zurückzuführen, dergleichen Naivetät kommt nur in der talmudiſchen Lexicographie vor!

An die lächerlichſten Combinationen älterer Schriftſteller wird man leider nur allzuhäufig erinnert. Oder ſind viele der bei Kohut gebotenen Erklärungen um vieles beſſer als eines Autors vielbelächelte Zuſammenſtellung von אתן und — asina!? Ganz in dieſe Kategorie gehört es, wenn גלדנא II col. 293, ein Fiſch, bei Payne Smith col. 725 und Levy W.B. I, 331 b, mit dem ſyriſchen גלדנא zuſammengeſtellt, von unverdächtiger ſemitiſcher Bildung, auf χελιδονιάς zurückgeführt wird.

Zu גלדנא bemerke ich gelegentlich, daß B.B. bei Payne Smith a. O. es als Fiſch bezeichnet, dem der מרנים, d. h. μαινίς, Dioscorides I, p. 180 u. d. gr. W.B.B. s. v. — was P. Sm. a. O. entgangen iſt — ähnlich iſt. (Das talm. גילדנא hat Aruch auch s. v. הרסנא.) Der Sanhedr. 100 b über dieſen Fiſch angeführte Spruch des Ben Sira erinnert an deglupta maena, Plautus Poen. 5, 5, 33, an „Haut", „Fell" mahnt auch die Etymologie des Wortes. In den meiſten Ausgaben des Aruch ſteht a. O.: דג שגדל באשפה שבים והו צוראף (nach Kohut: והוו צוראף). Kohut verweiſt die L.A. in die Anm. und erklärt, die L.A. gebe keinen Sinn, denn צוראף ſei das arab. זראפה, „Giraffe". Dann fährt er fort: „Vielleicht aber hat der Gloſſator das

Wort Giraffe nur als Hinweis dafür gebraucht, daß er גלדנא auf arab. גלאדם, „lang“ zurückgeführt wissen wolle, denn — die Giraffe sei bekanntlich das längste Thier.“ (!)

Ich will eine solche Auseinandersetzung nicht qualificiren, überlasse darum das Urtheil dem Leser. Darf man denn gar nicht gestehen, daß man eine Stelle nicht erklären könne?

4.

היסת.

Formen von Wurzeln פ״נ: הזיק, הזיד, הסיק (הסית), הדיף, הזיח, הזיע, von ע״ו: הסית, הזיר, הקים, השיב, von ע״ע: הדיף, הסב lassen vermuthen, daß das vielumfragte היסת zu rab. סתת gehöre. Ich meine nicht das mischnische (Aruch s. v. סת, Sifra Emor 94 c, Weiß: סְרוּת, Part. Piel: מסתת, Pes. de R. Kah. 137 a), sondern das syrische סתת.

Dieses steht für ἑδράζω, setzen, feststellen, Soph. Sal. 4, 3, Hex. Psalm 7, 10. 9, 8, Aqu. Sym. u. sonst, für ῥιζοῦν, Geoponica 30, 19. 24. 31, 27. 29 (Hoffmann, Glossar zu Aristot. Hermeneut.) Sindban 3, 1: ותסתת בה ילפנה, Ztschr. d. D.M.G. XXVII, 621. „Fest machen, befestigen“ bedeutet es bei Antonius Rhetor ms. p. 124: יהב לן תאוריא רצבינא וכד דא חילא מסתת. — Ethpa. Lag. Anal. 101, 11 u. sonst. — מסתתנא [Payne Smith col. 1045 s. v. ἐκτικός?] Ezech. 21, 30 Theod. — Lag. Anal 102, 26 — Kalilag u. Damn. מסתתותא = סוּרְתָא (dieses Payne Smith 951 Z. 8) erklärt Bar Bahlûl durch אסתמכו [bei Cast. 627 falsch אסתמכה] und sagt: אמר אנא דמסתתנא כד מסתמכא על כרתשא אגרא אלרכאנה אלאסתנאד, d. i. he inclined to him and he trusted to or relied upon him or it he leaned, rested or relied upon. — Diesem מסתתא scheint שבועת היסת Bekräftigungs-, Unterstützungseid zu entsprechen.

5.

Löw, Pflanzennamen S. 359 f. ist syr. רוענא und die Nebenform ארענא als Malve festgestellt und das talm. הַרְאָנֵי (Plur.) — in Uebereinstimmung mit der Tradition (Aruch, Raschi) — danach erklärt. — Statt diese vernünftigerweise nicht zu bezweifelnde Erklärung aufzunehmen, läßt Kohut III, 246 heroion, Asphodillwurz, dann arab. הרנוה und „pers." ארן, Mispel, durcheinanderschwirren.

6.

Kohut III, 242 f. wird s. v. הרהון die unbestreitbar richtige Erklärung Mussafia's für עמידא: *ἀμίδα* [1]) bei Seite geschoben, damit man für eigene völlig nutzlose Vermuthungen freie Hand gewinne. Was הרהון selbst anlangt, so befriedigt die Levy'sche, von Kohut aufgenommene Erklärung: *οὐρηρόν*, matula, nicht.

7.

ויתק.

Koh. Aruch III, 260 a will arab. מוֹתֹךְ gegen Mussafia: *φθισικός* — hat aber übersehen, daß Fleischer zu Levy I, 560 b die einzig richtige Erklärung *ἑκτικός*, *ἑκτική* gegeben hat. Daß hier in ויתק mit Recht ein Fremdwort vermuthet wird, geht daraus hervor, daß die syrischen Glossographen für die Krankheit Phthisis keinen syrischen Ausdruck auftreiben konnten; unter *ἑκτικός* P. Smith 1044, 1045 wird arabisch erklärt אלמסלול, was Elias aus Nisibis (Lag. 32 Anm.) zu פתיסיקיא, das aus dem als Fremdwort aufgenommenen *φθισικός* gebildet ist, hat.

---

[1]) P. Smith אמים, griech. col. 229, arabisch: מבולה. *Οὖρον* mit syrischen Buchstaben ורון = syr. תינא, P. Sm. 1068 und 94: אורון = syr. תפשורתא.

Abhandlungen.

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

9. Eleazar b. Arach.

„Einen kräftig sprudelnden Quell" nannte Jochanan b. Zakkai den Jünger, der unter den fünf Hauptschülern stets als der Letzte angeführt wird, den mehr durch seine räthselhafte Stellung in der Geschichte jener Zeit, als durch seine Aussprüche merkwürdigen Eleazar b. Arach. Er erscheint in den verschiedensten Berichten als der Lieblingsschüler des Meisters. Nach Abba Schaul hätte dieser von ihm gesagt, er allein überrage an Bedeutung alle übrigen Weisen Israels [1]). Auf die Fragen nach dem besten Förderungsmittel, sowie nach dem besonders zu meidenden Hinderniß eines rechten Lebenswandels finden die Antworten Eleazars den Beifall Jochanans [2]), ebenso seine Er-

[1]) Aboth 2, 8. Vgl. hierzu Geiger, J. Z. VI, 134 f. und Levy, Ueber Fragmente aus der Mischna von Abba Saul, S. 31.

[2]) S. oben S. 157.

klärung zu Prov. 14, 34 [1]). Als die fünf Schüler den Meister über den Tod seines Sohnes zu trösten kamen, gelang dies blos dem Trostspruche Eleazars. Er sagte [2]): Gestatte mir ein Gleichniß. Jemand hat vom Könige einen Gegenstand zur Aufbewahrung bekommen und in dem Gefühle der Verantwortlichkeit jammert er täglich: wenn ich doch schon der Sorge um das mir Anvertraute glücklich ledig wäre! Auch du, o Meister, hattest einen Sohn, der in allen Zweigen der Gesetzeswissenschaft [3]) bewandert war und der nun frei von Sünden aus der Welt geschieden ist; solltest du nicht dem Troste zugänglich sein, nachdem du, was Gott dir zur Bewahrung anvertraut hat, glücklich wiedergegeben! [4]) Auch in der Geheimlehre erscheint Eleazar als der bevorzugte Schüler. Er schritt einmal hinter dem auf einem Esel reitenden Meister her und sprach den Wunsch aus, ihm Einiges aus der Lehre vom Gotteswagen vortragen zu dürfen. Jochanan steigt von seinem Thiere herab, sie setzen sich auf einen Stein unter einem Oelbaum und der Meister lauschte den Worten des Jüngers. Als dieser geendet hatte, küßte er ihn auf's Haupt und rief aus: Gepriesen sei der Gott Israels, der unserm Vater Abraham einen Sohn gegeben hat, welcher über die Herrlichkeit des Schöpfers vorzutragen und zu erläutern versteht [5]). So Mancher weiß schön zu lehren, aber nicht schön zu handeln, ein Anderer handelt schön, weiß aber nicht schön zu lehren [6]),

---

[1]) S. S. 158, Anm. 5.

[2]) Aboth di R. Nathan, c. 14.

[3]) S. S. 147, Anm. 2.

[4]) Nach der bekannten Erzählung vom Tode der Söhne Meirs (M. Mischle g. Ende) wurde dieser von seiner Gattin Beruria auf ähnliche Weise getröstet.

[5]) לדרוש ולהבין Tosefta, Babli: להבין ולחקור ולדרוש, Jeruschalmi bloß לדרוש. Der Ausdruck הבין (vgl. Neh. 8, 3) scheint besonders die Erläuterung von Gegenständen der Geheimlehre zu bezeichnen. Vgl. M. Chag. 2, 1 und sonst: מבין מדעתו, ferner b. Chag. 13 a והיה מבין בחשמל.

[6]) Nachher hielt man diesen Satz dem Simon b. Azzai vor, der über

aber Eleazar b. Arach lehrt schön und handelt schön. Heil dir, unser Vater Abraham, daß Eleazar b. Arach dir entsprossen ist!“) — Jedoch der Mann, den sein Lehrer so hoch gestellt hat, erfuhr das traurige Geschick, nach dem Tode desselben den Zusammenhang mit den übrigen Meistern des Gesetzesstudiums in Israel zu verlieren. Aus den drei, wie es scheint, von einander unabhängigen Berichten über seine Vereinsamung[2]) ist als historisch zu entnehmen, daß als Jochanan ben Zakkai von seinen Schülern umgeben[3]) gestorben war[4]), Eleazar b. Arach nicht seinen Collegen nach Jabne, dem Präsidialsitze Gamliels folgte, sondern von seiner Gattin beeinflußt nach Emmaus ging. Dort habe er, unter Einwirkung des Wohllebens an diesem Aufenthaltsorte, sein

---

die Ehe schön zu predigen wußte, selbst aber unverehelicht blieb. Jebam. 63 b.

[1]) So Tosefta Chag. 2, 1; in b. Chagiga 14 b und noch mehr in j. Chag. 77 a ist die Erzählung sagenhaft ausgeschmückt. In Pirke R. Elieser c. 2 ist dieser Zug auf El. b. Hyrkanos übertragen, den Jochanan für einen gelungenen Vortrag mit einem Kusse belohnt und mit dem Ausrufe: „Heil euch Abraham, Isak und Jakob, daß dieser euch entsprossen ist!“

[2]) Aboth di R. Nathan c. 14 Ende; Kohel. r. zu 7, 7; b. Sabb. 147 b.

[3]) Berach. 28 b.

[4]) Daß Jochanan b. Z. nicht in Jabne starb, sehen wir daraus, daß seine Schüler nach dem Tode des Meisters nach Jabne gehen (nicht, wie bei Graetz IV², 28 zu lesen, dort bleiben), El. b. Arach hingegen nach Emmaus, wie sowohl in Koh. r. als in Aboth di R. Nathan berichtet wird. Nur wird von letzterer Quelle diese Secession der Schüler nicht an den Tod Jochanans, sondern — gewiß ungenauerweise — an den seines Sohnes geknüpft. Nun hören wir ausdrücklich von einem Gerichtshofe, dem Jochanan b. Zakkai in Berur Chail präsidirte, Synh. 32 b vgl. mit Sifrê zu Deut. 16, 20, § 144, hören auch von einer Reise, die Josua b. Chananja nach dem genannten Orte machte, um seinen Lehrer zu besuchen, Tosefta Maasseroth 2, 1; wir müssen also annehmen, daß Jochanan die letzte Zeit seines Lebens in Berur Chail zubrachte, dort auch starb und daß von dort seine Schüler nach Jabne gingen, mit Ausnahme Eleazars, der Emmaus vorzog. Es ist beachtenswerth, daß letzterer Ort nur in Koh. r. genannt ist (אמאוס), während in Aboth di R. Nathan der Ort דמסית genannt wird, was einen Warmquell überhaupt

Wissen auf unglaubliche Weise vergessen [1]). Aus diesem Zustande geistiger Herabgekommenheit habe er die Mahnung gesprochen, welche unter den Namen Nehorai's überliefert ward [2]): „Ziehe nach einem Orte, wo das Studium der Lehre heimisch ist, und sage nicht, daß sie nach dir kommen werde; denn deine Collegen werden sie bei dir erhalten, verlasse dich auch nicht auf die eigene Einsicht! [3])" Besser beglaubt ist der Wahlspruch aus der Zeit seiner Größe, der ihm als Schüler Jochanan's, des unermüdlichen Wissensstrebers, des streitbaren Bekämpfers der Glaubensfeinde, wohl in den Mund paßt [4]): „Sei emsig im Studium des Gesetzes, wisse, was du dem Epikuräer antworten sollest [5]) und wisse, vor wem du arbeitest; du hast einen glaubwürdigen Arbeitsherrn, der dein Werk entlohnen wird [6])!"

---

bedeutet, δημόσια, also mit dem aramäischen חמתא, woher Emmaus herzuleiten (s. Levy I, 92 b), identisch ist. In Babli aber wird der Badeort — דיומסית —, dessen Annehmlichkeiten El. b. Arach geistig zu Grunde richteten, mit jenem identificirt, der auch zur Demoralisirung der 10 Stämme beigetragen habe, wird also ins Nordreich versetzt und muß vielleicht als das warme Bad von Tiberias gedacht werden, das bei Josephus ebenfalls Emmaus heißt (s. Winer, Bibl. Realwörterbuch s. v.). Rapoport, Erech millin 112, geht so weit, sogar אמאוס nach Tiberias zu versetzen.

[1]) Nach Koh. die mündliche Lehre, nach Babli sogar die schriftliche.

[2]) Aboth 4, 14. Vgl. Prov. 3, 5.

[3]) Sabbath 147 b. Der Hinweis auf das Wort Nehorais geschah ursprünglich bloß wegen des merkwürdigen Zusammenstimmens desselben mit dem Schicksale El. b. Arach. Später nahm man an, daß der zur Deutung gleichsam auffordernde Name Nehorai gar kein Eigenname sei, sondern Eleazar b. Arach bedeute, ebenso wie man ihn auf Nechemja oder Meir bezog. S. Erubin 13 b.

[4]) Aboth 2, 14.

[5]) In Aboth di R. Nathan c. 17 Ende wird hier noch der Satz ודבר אחד בתורה אל תשתכח ממך eingeschoben, der als aus der Sage von Eleazar's geistigem Verfalle entstanden zu erklären ist. Hoffmann (Berliner, Magazin, VIII, 123 f.) findet mit Unrecht in Aboth di R. N. sechs Sprüche E.'s, indem er von דע לפני מי אתה עמל an drei Sprüche zählt, während es nur einer ist, erweitert nach dem Spruche Tarphons in Aboth 2, 16.

[6]) Ueber El. b Arach s. besonders noch Geiger, Jüdische Zeitschrift

V.

Gamliel II.

Was der Schüler Hillels, Jochanan b. Zakkai in Jabne begonnen und begründet hatte, das wurde von einem Nachkommen Hillels, dem Sohne des letzten Synhedrialpräsidenten von Jerusalem, Gamliel II., fortgeführt und befestigt. Trotz der, zusammenhängende Erkenntniß der Begebenheiten und Persönlichkeiten erschwerenden Beschaffenheit der Quellen können wir uns eine deutliche Vorstellung von der charaktervollen Energie seines Wesens, von der niedrigen Ehrgeiz nicht kennenden Reinheit seines Wollens, von der auf das Wohl und die Einigkeit des jüdischen Gesammtwesens gerichteten Heilsamkeit seines Wirkens und Strebens machen. Umkleidet mit der Autorität und der Volksthümlichkeit eines großen Namens gelang es ihm, Jabne mit seinem Lehrhause und Gerichtshofe zum anerkannten religiösen Mittelpunkte des Judenthums zu machen, die alte Zerklüftung der beiden Schulen Schammai's und Hillels zu überbrücken und dem Reste des jüdischen Volkes im eigenen Lande die Grundlagen einer neuen Autonomie, soweit römische Herrschaft überhaupt solche gestattete, zu verschaffen. Gamliel II. war ein würdiger Nachfolger Jochanan b. Zakkai's. Aber auf welche Weise er es geworden, darüber lassen uns die Quellen vollständig im Unklaren; es wird uns aber auch nicht die geringste

IX, 45 ff. Ueber Eleazars angebliche Aussprüche in Pirke R. Eliezer c. 47 s. Zunz, Gott. Vorträge S. 274. Merkwürdig ist die Erzählung in Sch. tob zu ψ 1, 3, wonach man El. b. Arach, dessen Rathschläge stets gut ausschlugen, sagte: Du bist ein Prophet. Er aber sprach: Ich bin kein Prophet, noch der Sohn eines Propheten, aber von meinen Lehrern habe ich überkommen, daß ein Rath, der Gott zu Ehren ertheilt wird, sich bestätigt. Das angebliche Mechiltha-Fragment, Friedmann, Mech.-Ausgabe 119 b, nennt auch E. b. Arach als Autor eines Satzes.

Andeutung über persönliche Beziehungen und Berührungen der beiden Männer [1]). Diese bedauerliche Lücke wird nicht ausgefüllt durch die Angabe der spätern Sage [2]), wonach Jochanan vom römischen Imperator auch die Begnadigung Gamliels erbeten habe [3]), und die Hypothesen der Chronisten und Geschichtsforscher können diese Lücke in der geschichtlichen Ueberlieferung eher constatiren als weniger fühlbar machen. Als Thatsache darf man annehmen, daß zur Zeit von Jochanans nicht in Jabne erfolgtem Tode [4]) Gamliel II. schon das Präsidium inne hatte und daß zwischen ihm und dem greisen Begründer der neuen Zeit nicht etwa ein feindlicher Gegensatz den Bruch herbeiführte und den Rücktritt Jochanans bewirkte. Wir finden vielmehr die hervorragendsten Schüler des Letztern in nahen Beziehungen zu dem Patriarchen, welche auch nach der zeitweiligen Amtsentsetzung desselben, an der Josua b. Chananja so hervorragenden Antheil hatte, nicht aufhörten. Josua sehen wir in Jabne die bedingungsweise Einsetzung eines Schaltmonats vertreten, als Gamliel in Syrien weilte, um vom römischen Statthalter seine Würde bestätigen zu lassen, indem bloß dem Patriarchen das Recht zustand, den Schaltmonat zu proclamiren [5]); Josua gehörte also noch bei Lebzeiten Jochanans dem Gerichtshofe

---

[1]) Daß Gamliel II. — seine Biographie von W. Landau, s. Frankel, Monatsschrift I, 283 ff. — Jochanans Schüler gewesen, wird aus Baba bathra 10 b geschlossen (s. z. B. Graetz IV², 15), wo er in der Reihe der Schüler eine Erklärung zu Prov. 14, 34 giebt. Aber wie zweifelhaft dieses Argument ist, wurde schon oben S. 158, Anm. 4 gezeigt. In Mischna Sukka 2, 5 werden für eine halachische Frage Vorkommnisse aus dem Leben Jochanans, Gamliels und Zadoks angeführt, doch ohne daß die Gleichzeitigkeit derselben ersichtlich wäre.

[2]) Jedoch nur in der Version des bab. Talmuds, Gittin 56 b.

[3]) Die Sage von der Rettung „Gamliels" in b. Taanith 29 a muß, wie Graetz IV², 467 gezeigt hat, auf seinen Sohn, Simon b. Gamliel II. übertragen werden.

[4]) S. oben S. 243, Anm. 4.

[5]) M. Edujoth 7, 7.

an, welchem Gamliel präsidirte, da man berechtigt ist, die Reise Gamliels nach Syrien mit seiner Erhebung zum Nachfolger Jochanans in Zusammenhang zu bringen. Nach dem Tode des Letztern gehen, mit Ausnahme Eleazar b. Arach's, seine Schüler nach Jabne [1]). Zwei derselben stehen in nahem verwandtschaftlichem Verhältnisse zu Gamliel: Elieзer b. Hyrkanos hat seine Schwester Imma Schalom zur Frau [2]) und Simon b. Nethanel ist der Gatte einer andern Enkelin Gamliels des Ersten [3]). Auch Jôsê Hakkohen trafen wir in der nächsten Umgebung des Patriarchen [4]). Zadok und sein Sohn Eleazar gehörten zu der intimern Umgebung Gamliels, in dessen Namen Eleazar b. Zadok Vieles tradirt hat. Der Gelehrtenkreis Jochanans ist auch der Gamliels und man darf, auch ohne daß ausdrückliche Angaben darüber sich vorfinden, diesen als zu den Schülern seines Vorgängers gehörend betrachten. Auf jenem Gebiete geistiger Thätigkeit, welches hier allein unsere nähere Aufmerksamkeit beanspruchen darf, haben wir sogar untrügliche Beweise dessen, daß Gamliel in den Spuren Jochanans wandelte.

Es wurde schon oben [5]) darauf hingewiesen, daß eine eigenthümliche Bezeichnung für symbolische oder allegorische Schriftauslegung außer bei Jochanan b. Zakkai nur noch bei einer Deutung Gamliels zu Num. 5, 15 vorkömmt [6]); ja eine

---

[1]) S. oben S. 243.

[2]) S. b. Sabbath 116 a und sonst.

[3]) Tos. Aboda zara 3, 10; vgl. Frankel 90. Der Cod. Erfurt hat, wie Juchasin, die Lesart שהשיא את ביתו, was vielleicht aus בת ש' בתו corrumpirt ist. Ueber Simon b. N. s. noch S. 260, Anm. 2.

[4]) S. oben S. 234.

[5]) S. 154.

[6]) Dieselbe wird mit den Worten הניחו לי סופרים (so Sifrê, Babli ס' הניחו לי, Num. r. c. 9 und Jalkut § 70, wo רבן גמליאל in רב גמלא zu emendiren ist, הניחו סופרים לי) eingeleitet. Dieselben darf man nicht, wie z. B. Mathnoth Kehunna zu Num. r. thut, als Aussage erklären

Deutung dieser Art, welche von Ersterem herrührt, hat Gamliel als Gleichniß wiederholt [1]: den Gedanken, daß der Dieb, vom Räuber verschieden, die Menschen mehr ehre als Gott, kleidet Gamliel in das Gleichniß von Zweien, die eine Mahlzeit geben; der Eine ladet nur die Stadtleute, nicht aber den König [2] dazu ein, ist also gewiß strafwürdiger als der Andere, der weder den König noch die Stadtleute einladet. — So wie in der Agada Jochanan b. Zakkai's besonders bemerkenswerth seine Unterredungen mit Ungläubigen erscheinen, so nehmen unter den agadischen Aussprüchen Gamliels diejenigen die hervorragendste Stelle ein, welche er in derartigen polemischen Gesprächen äußert. Derselbe römische Kriegsoberste, der an Jochanan mehrere Fragen gestellt hat [3], fragte auch einmal Gamliel, wieviel Gesetze Israel gegeben wurden. Zwei, war die Antwort, das schriftliche und das mündliche [4]. Dieselbe Frage hatte einst ein Heide, der Jude werden wollte, an Schammai (und Hillel) gerichtet und dieselbe Antwort erhalten [5]. Es ist auch die na-

---

„Die Schriftgelehrten haben mir diese Stelle zum Deuten gelassen" — sondern als emphatische Ankündigung der Deutung: „Lasset mich, gestattet mir, o Schriftgelehrten, daß ich . . ."

[1] Tos. Baba Kamma 7, 2, b. Baba Kama 79 b, tradirt von Meir.

[2] Die Vergleichung Gottes mit einem menschlichen Könige ist ebenfalls in der Art Jochanans und seiner Schüler. S. oben S. 234 Anm. 3. Babli hat statt des Königs בני המלך, was durch die בני העיר veranlaßt, aber keineswegs ursprünglich ist.

[3] S. oben S. 159 Anm. 3.

[4] Sifrê zu Deut. 33, 10 (§ 351): שאל אגניטוס הגמון את רבן גמליאל אמר לו כמה תורות ניתנו לישראל אמר לו שתים אחת בכתב ואחת בעל פה. Vorher wird [לישראל] ותורתך so gedeutet, als ob das Wort in der Mehrzahl, ותורתיך, zu lesen wäre; aus dem Zusammenhange kann man vielleicht schließen, daß diese Deutung von Gamliel herrührt.

[5] Sabbath 31 a (. . כמה תורות יש לכם . .). Ungenau sagt Weiß I, 1 Anm. und nach ihm Joel, Blicke 60 f., daß der Ausdruck „mündliche Lehre" zuerst im Munde Hillels auftritt, da dort gerade Schammai es ist, der die Antwort giebt, welche allerdings auch für Hillel vorausgesetzt ist und in Ab. di R. N. c. 15 auch ausdrücklich ergänzt wird.

türlichste Einleitung zu einem Gespräche über das Judenthum, nach seinen Quellen und Grundlagen zu fragen. Der genannte Kriegsoberste ist vielleicht Einer der beiden Militärs — στρατιῶται — welche einmal die römische Regierung aussandte, um als Scheinproselyten die Lehre Israels zu erforschen. Sie kamen zu Gamliel, studirten die schriftliche und mündliche Lehre, Halacha und Agada [1]) und erklärten sich, als sie Abschied nahmen, mit Allem befriedigt, nur mit dem einen Gesetze nicht, daß von Nichtjuden Geraubtes zur Nutznießung gestattet sei; doch würden sie dies der Regierung nicht denunciren [2]). Einer dieser Kriegsleute ist vielleicht auch der Feldoberste, der mit Bezug auf Deut. 4, 24 an Gamliel die Frage richtete, warum Gott gegen die machtlosen Heidengötter eifere, da doch der Weise nur gegen den ebenfalls Weisen, der Reiche gegen den Reichen, der

---

Die Einwände, welche Weiß a. a. O. gegen die sprachliche Richtigkeit des Ausdruckes שבעל פה erhebt, sind mir unverständlich; warum soll das שֶׁ vor בעל פה weniger berechtigt sein als vor בכתב. Auch beruht der Ausdruck בעל פה nicht auf der Deutung von Exod. 34, 27 (Gittin 60 b, vgl. j. Pea 17 a und Parallelen), sondern vielmehr diese auf jenem. Es ist durch Nichts beweisbar, daß der Ausdruck תורה שבעל פה, gleich dem Begriffe, den er bezeichnete, nicht schon zur Zeit Hillels vorhanden war.

[1]) קראו את המקרא ושנו את המשנה הלכות ואגדות. So Sifrê, Jeruschalmi: ולמדו ממנו מקרא משנה תלמוד הלכות ואגדות, Babli: וקראו ושנו, wozu auf Grund einer mißverständlichen Auffassung des ושנו noch ושלשו hinzukam.

[2]) So nach Sifrê zu Deut. 33, 3, § 344. In j. Baba Kamma 4 b und b. B. K. 38 a fehlt der Umstand, daß die Kriegsleute vorgaben, sich bekehren zu wollen. Auch im Babli ist es nur ein Gesetz, das ihnen nicht gefällt, das sie aber nicht denunciren wollen; aber es ist das Gesetz, wonach in Bezug auf den Ersatz eines durch stößige Ochsen erlittenen Schadens Heide und Jude nicht gleich zu behandeln sind. In Jerusch. rügen sie außer den beiden in Sifrê und Babli gebrachten Gesetzen auch das Verbot, bei Heidinnen Ammen- und Hebammendienste zu leisten; auch wird berichtet, Gamliel habe damals Veranlassung genommen, die Erlaubniß, von Heiden Geraubtes zu genießen, aufzuheben. — Vgl. über den ganzen Bericht die scharfsinnigen Ausführungen von Graetz, Monatsschrift 1881, p. 493 ff.

Tapfere gegen den Tapfern eifersüchtig sei. Gamliel antwortet mit einem Gleichnisse: Eine hochstehende Frau, deren Mann sich eine andere Frau zur Gattin nimmt, fühlt sich gerade dann gekränkt, wenn die zweite Frau tief unter ihr steht [1]). Mit Bezug auf dieselbe Bibelstelle fragte ein heidnischer Philosoph den Patriarchen [2]), warum Gott gegen die Götzendiener eifere und nicht gegen die Götzen selbst. Die Antwort war: Wenn der Sohn des Königs seinem Hunde den Namen des Königs giebt und unter diesem Namen beim Hunde schwört [3]), wird der Vater über den Hund oder über den Sohn zürnen? Der Gegner versetzte nun, die heidnischen Gottheiten ständen denn doch nicht so tief; in seiner Vaterstadt habe einst eine Feuerbrunst Alles eingeäschert, nur den Heidentempel unversehrt gelassen. Führt ein König, erwiederte Gamliel, in einer aufständischen Provinz Krieg gegen die Todten oder gegen die Lebendigen? Du nennst also, fuhr der Philosoph auf, die Götter Hunde und todt [4]), warum vernichtet sie Gott nicht? Gamliel erwiederte: Wenn die Heiden solche Dinge anbeteten, die der Welt von keinen Nutzen sind, so thäte dies Gott wohl; aber sie beten Sonne, Mond und Sterne und Sternbilder, Flüsse und Thäler an, soll er um der Thoren willen seine Welt vernichten? [5]) —

Die Frage, warum Gott die heidischen Götterwesen nicht

---

[1]) Aboda zara 55 a. Der Fragesteller heißt אגרפס שר צבא. Der Name אגרפס ist, als der bekanntere, vielleicht irrthümlich an die Stelle von אגניטס gesetzt. Vgl. jedoch Dikd. Sofr. zur Stelle.

[2]) Aboda zara 54 b: שאל פילוסופוס אחד ארז ר"ג כתיב בתורתכם.

[3]) Das ist wohl gleichzeitig auch eine Anspielung auf den bekannten Schwur der Griechen: „beim Hunde".

[4]) כלב מת ist in der Bibel der Ausdruck für das mißachtetste Wesen: I Sam. 24, 15; II Sam. 9, 8; ib. 16, 9.

[5]) Dazu citirt Gamliel noch Zephanja 1, 4, indem er die Worte אסף אסף als Frage auffaßt. In Mechiltha zu 20, 3 ist die Frage des Philosophen an Gamliel dieselbe, welche in Babli der Feldoberste אגרפס an ihn richtet.

aus der Welt schaffe, wurde in Rom von den Philosophen, den Vertretern des Heidenthumes an die „Aeltesten", die Vertreter des Judenthums gerichtet und ebenso beantwortet [1]). Diese „Aeltesten" sind Gamliel und seine Gefährten Eleazar b. Azarja, Josua b. Chananja und Akiba, deren Reise nach Rom [2]) um das Jahr 95 eine der interessantesten Episoden in der Geschichte jener Zeit bildet [3]). Einst predigten sie in Rom über das Thema, daß Gott die von ihm gegebenen Gesetze auch selbst halte, während ein menschlicher König die von ihm erlassenen Verordnungen selbst nicht befolge [4]). Ein Ungläubiger fragte sie nachher, warum denn Gott nicht ihrer Ansicht gemäß den Sabbath hatte. Frevler, erwiederten sie, darf man am Sabbath nicht im eigenen Haus und Hof Gegenstände von Ort zu Ort schaffen? Jener bejahte. Nun, ist nicht die ganze Welt Gottes Gehöfte, wie es geschrieben ist (Jesaia 6, 3): Voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit! [5]) Hiemit im Zusammenhange scheint eine andere Frage zu stehen, die man an die „Aeltesten" in Rom richtete [6]): Da Gott die

---

[1]) Tos. Ab. zara 6 (7), 7, Bar. Aboda zara 54 b, Mischna Ab. z. 4, 7.

[2]) Der Fahrt nach Rom geschieht Erwähnung: Mischna Maaßer scheni 5, 9; Erubin 4, 2; Tos. Sukka 2, 11; Sifrâ zu Lev. 23, 40 (102 c d); b. Sukka 41 b; b. Sukka 23 a; j. Sukka 52 d; j. Synh. 25 d; Horajoth 10 a, — des Aufenthaltes in Rom: Sifrê zu Deut. § 43, Makkoth 24 a b, Echa r. g. Ende; Exod. r. c. 30; Deut. r. c. 2; Gen. r. c. 11; ibid. c. 20; Mass. Derech erez c. 5.

[3]) S. die Abhandlung von Graetz in Frankels Monatsschrift I, 192 f., ferner Derenbourg 334; Renan, Les Évangiles, p. 307.

[4]) Exod. r. c. 30 g. A.

[5]) Es ist dieselbe Frage, welche T. Rufus nach Gen. r. c. 11 an Akiba, einen der vier Romfahrer, richtete, der sie auch in demselben Sinne beantwortete. S. unten Cap. XII, Abschn. 2.

[6]) Gen. r. c. 10 g. E.: תלמי המלך שאל את הזקנים ברומי. Hier ist offenbar der Anachronismus: Ptolemäus in Rom dadurch entstanden, daß die Worte תלמי המלך aus dem unmittelbar vorherstehenden Satze in diesen hineingerathen sind und das ursprüngliche מילוסופוס אחד

Welt in sechs Tagen schuf, was thut er seither? Sie antworteten: Es wird die Hölle für die Frevler geheizt; wehe der Welt ob der Strafgerichte Gottes. Mit der Schroffheit der Antwort soll die Böswilligkeit des Fragestellers gestraft werden; es liegt ihr aber der Gedanke zu Grunde, daß Gerechtigkeit die Grundlage der Welt sei und von Vollendung der Weltschöpfung an zu wirken nicht aufgehört habe [1]). Das letztere Gespräch wurde auch in anderer Form überliefert. Ich weiß, was euer Gott macht, sagte ein Ungläubiger zu Gamliel [2]). Dieser, statt zu antworten, seufzte und gab als Ursache dazu an, er habe einen Sohn jenseits des Meeres, nach welchem er sich sehr sehne. „Weißt Du nicht, wie er sich befindet?" Als der Ungläubige sich dazu unfähig bekennen weiß, sagte Gamliel: „Du weißt nicht, was auf Erden geschieht, wie willst Du wissen, was im Himmel vorgeht!" In Verbindung mit diesem werden noch andere Gespräche mitgetheilt [3]), in denen Gamliel die Angriffe des Ungläubigen gegen die jüdische Gotteslehre zurückweist. „Gott zählt die Sterne, heißt es im Psalme (147, 4), was ist Großes daran, auch ich vermag das!" Diese Prahlerei [4]) schlägt Gam-

---

oder מין אחר verdrängte; oder vielleicht ist שאל aus שאלו geworden. כיון שעלו הזקנים לרומי lesen wir auch Gen. r. c. 20, wo Josua b. Ch. dem Gamliel die Frage des „Philosophen" über die Dauer der Trächtigkeit der Schlange beantworten hilft.

[1]) Diesen Gedanken finden wir auch in der anonymen Bemerkung zu Exod. 31,17, Mechiltha z. St.: וכמה שבת מן העבודה או מן הדין ת"ל ויבפש מגיד שאין הדין בטל מלפניו לעולם.

[2]) Synh. 39 b. Es ist möglich, daß mit unbedeutenden Aenderungen dies Gespräch dem vorigen noch ähnlicher gemacht wird. Gamliel befragt, was Gott mache, antwortet mit dem Seufzer und erklärt: Da ich nicht weiß, was auf Erden geschieht, wie sollte mir bekannt sein, was im Himmel vorgeht.

[3]) Ibid. Alle diese Gespräche sind in Sprache und Darstellungsart des babylonischen Talmud erhalten.

[4]) Derselben liegen aber wahrscheinlich astronomische Kennt-

liel mit einem Experiment zurück: er zeigt, daß sein Gegner nicht einmal in einem Siebe wirbelnde Quitten zählen könne, geschweige die in fortwährender Sphärenbewegung befindlichen Gestirne. — „Der die Berge geschaffen, ist ein Anderer, als der die Winde erschuf, nach Am. 4, 13." Gamliel zeigt, daß bei solcher Exegese nach ψ 94, 9 der „Pflanzer des Ohres" ein Anderer wäre als der „Bildner des Auges [1])." — „Wo eurer zehn sind, sagt ihr, weilt Gottes Majestät, wieviel Gottesmajestäten — Schechina's — giebt es denn?" — Gamliel macht ihm die Allgegenwart Gottes mit dem Hinweis auf die Sonne begreiflich, die überall scheine; sollte Gott, dem Millionen Sonnen dienen, nicht noch eher überall sein können! — Hieher gehört auch die in einer andern Quelle [2]) mitgetheilte Frage eines Philosophen: „Euer Gott ist zwar ein großer Maler, aber fand er, als er die Welt erschuf, nicht die gehörigen — im zweiten Vers der Genesis genannten — Farben [3]) vor? Gamliel weist ihm nach, daß die sechs fraglichen Dinge in der heiligen Schrift selbst als erschaffen bezeichnet werden [4]). Auf zwei Fragen des Un-

---

nisse des Heiden zu Grunde, ebenso wie der „Philosoph" in Gen. r. c. 20 naturwissenschaftliche Kenntnisse hat.

[1]) Merkwürdigerweise wird in Chullin 87a erzählt, daß Gamliels Enkel, Jehuda I., dieselbe Frage eines Ketzers nicht zu beantworten vermochte.

[2]) Gen. r. c. 1.

[3]) סממנין bedeutet hier Farben, und ist nicht, wie Wünsche in seiner Uebers. des Bereschith rabba thut (S. 4) mit Material zu übersetzen. Das Bild ist vom Maler genommen, womit hier ציר übersetzt werden kann. S. Levy, Wört. zu den Targumim II, 172a b.

[4]) חשך nach Jes. 45, 7, מים nach ψ 148, 4 f., רוח nach Amos 4, 13, תהום Prov. 8, 24. Für תהו ובהו wird ebenfalls Jes. 45, 7 ובורא רע angeführt, was auf sehr gezwungene Weise dahin erklärt wird, daß רע als Gegensatz von שלום, dem kosmischen Frieden, das Chaos bedeute. Aber es ist besser anzunehmen, daß ursprünglich auf Jes. 34,12 — קו תהו ואבני בהו — hingewiesen war, welcher Satz in einer Barajtha, Chagiga 12a, ebenfalls kosmogonisch gedeutet wird (s. Joel, Blicke 142). —

gläubigen übernimmt es die Tochter Gamliels im Geiste ihres Vaters zu antworten [1]): „Euer Gott ist ein Dieb, denn er entwendete Adam heimlich die Rippe!“ O käme doch, erwiederte Jene, täglich ein solcher Dieb zu uns, der Werthloses nimmt und Werthvolles dafür zurücklässt! [2]) „Wie kann nach euerer Lehre von der Auferstehung Staub belebt werden?“ Auch dies macht die Patriarchentochter mit einem Gleichniß begreiflich [3]). Gamliel selbst hatte die Aufforderung der Ungläubigen, „Sadducäer“, ihnen die Auferstehung aus der Bibel zu beweisen, mit dem Hinweise auf Stellen aus den drei Theilen der heiligen Schrift, nämlich auf Deut. 31, 16, Jesaia 26, 19, Hohel. 7, 10 beantwortet und als sie diese Belege nicht gelten ließen, sie mit Deut. 1, 8 oder nach Anderen mit Deut. 4, 4 überzeugt [4]). — Auch den Hohn eines Böswilligen auf das angeblich von Gott verlassene Israel, worauf Jener Hosea 5, 6 angewendet hatte, wies Gamliel exegetisch zurück, indem er nachwies, daß die angezogenen Worte grammatisch den hineingelegten Sinn nicht haben können [5]).

Zu einigen der bisher behandelten polemischen Gespräche Gamliels darf man annehmen, daß es Angehörige der christlichen Sekte, Minim, waren, denen er Rede stand [6]). Noch

---

Rab a. a. O. zähle 10 Dinge auf, welche am ersten Tage geschaffen wurden, darunter fünf von Gamliel gezählte, nur תהום läßt er weg, gewiß weil schon in מים mitinbegriffen.

[1]) Ebenso beantwortete Jose Hakkohen für Gamliel die Frage der Proselytin Valeria, s. S. 234.

[2]) Synh. 39 a. In Gen, r. c. 17 g. E. wird dies als eine der Antworten Jose b. Chalaftas an die Matrone mitgetheilt.

[3]) Synh. 90 b f.

[4]) Synh. ib. Unmittelbar darauf folgt ein Gespräch Josua b. Chananjas mit den „Römern“ über denselben Gegenstand; vielleicht gehört auch Gamliels Gespräch mit den צדוקים nach Rom.

[5]) Jebam. 102 b (מינא); Sch. tob zu ψ 10 Ende (פילוסופוס). S. Derenbourg 357.

[6]) Der Frager in Exod. r. c. 30 (oben S. 251) wird als מין bezeich-

ist uns eine merkwürdige Erzählung erhalten [1]), in der Gamliel mit seiner Schwester Imma Schalom einen fingirten Erbschaftsprozeß vor einen zum Evangelium sich bekennenden Richter bringt und denselben grober Bestechlichkeit überführt. Während der Verhandlung citirt Gamliel einen Satz aus der Bergpredigt Jesu, wonach dieser nicht gekommen sei, von der Lehre Moses' wegzunehmen oder ihr etwas hinzuzufügen [2]). — Das feindselige Verhältniß, welches zwischen den judenchristlichen Sektirern, den Minim, und dem nach Verlust der staatlichen Existenz und des einigenden Heiligthums um so eifersüchtiger seine innere Einheit bewachenden Judenthume obwaltete, wurde von dem berufenen Vertreter des letztern, Gamliel II., in feierlicher Weise zum Ausdrucke gebracht. Er ließ durch ein angesehenes Mitglied seines Lehrhauses, Samuel „den Kleinen" [3]), eine Gebetformel gegen

---

net, und in dem zuletzt gebrachten Gespräche (s. vorige Anmerkung) hat die eine Quelle מ"ן, die andere מילוסופוס.

[1]) Sabbath 116 a b.

[2]) Matthias 5, 17. S. die Abhandlung Güdemann's in seinen Religionsgeschichtlichen Studien S. 66 ff.

[3]) Samuel Hakkaton wird in einer Baraitha glorificirt (j. Sota 24 b, b. Sota 48 b, b. Synh. 11 a, Schir r. zu 8, 9) und ebenso in einem aus der Baraitha hervorgegangenen, aber doch von ihr erheblich abweichenden Ausspruche Josua b. Levi's (mitgetheilt von Jakob b. Ibi j. Sota Ende, j. Horaj. Ende, j. Aboda zara 42 c). Beides sind sagenhafte Berichte und scheinen auf der historisch unanfechtbaren Mittheilung zu beruhen, welche wir j. Synh, 18 c oben, Mas. Semachoth c. 8 und etwas verschieden b. Synh. 11 a oben lesen. Gamliel hatte sieben „Aelteste" in den Sitzungssaal zu Jabne berufen, um mit ihnen die Intercalation zu bestimmen; jedoch es fanden sich acht Gelehrte ein, und als Gamliel fragte, wer von ihnen ohne Ermächtigung erschienen sei, erhob sich Samuel Hakkaton und sagte, er sei es und wäre gekommen um sich Bescheid in einer schwierigen Frage zu holen. Hierauf sagte der Patriarch: „O Eldad und Medad — d. h. diesen (Num. 11, 26) an Bescheidenheit Gleicher, indem sie (Synh. 17 b) der ihnen zugedachten Würde sich entzogen und mit besonderer prophetischer Gabe belohnt wurden —, ganz Israel weiß, wenn ich nur Zwei zur Sitzung berufen hätte, so wärest du Einer gewesen!" Diese Vergleichung Samuels mit den

die Minim verfassen, die er zu den achtzehn Benediktionen des täglichen Gebetes fügte, deren Ordnung er ebenfalls durch einen andern Gelehrten, Schimeon Happakûlî endgiltig hatte feststellen lassen [1]). Diese Gebetformel „scheint eine Art Gesinnungsprüfung gewesen zu sein, um diejenigen zu erkennen, welche heimlich dem

---

prophetisch begabten Eldad und Medad im Munde des Patriarchen (vgl. Tos. Rosch Haschana c. 1 (2) g. E.: הריני בא להקיש את ר׳פלוני לאלדד ומידד, Bar. R. H. 25 a פלוני כאלדד ומ׳) wird in der Sage zum Bath Kol, welches ihn des heiligen Geistes würdig erklärt. Nur was der Patriarch hypothetisch von den Zweien gesagt hatte, deren Einer Samuel wäre, wird in der Sage, wie sie bei Josua b. Levi erscheint, apodiktisch: יש ביניכם שנים ראויין לרוח הקדש ושמואל הקטן אחד מהן; in der Barajtha nennt das Bath Kol Niemanden, aber der Anwesenden Augen wenden sich auf Samuel. Bei Josua b. Levi richten die Anwesenden ihre Augen auf den Zweiten, den das Bath-Kol nicht genannt hatte, auf — Eliezer b. Hyrkanos. Diesen letztern Umstand kann man so erklären, daß jener Achte, der ohne Befugniß in den Sitzungssaal kam, eben Eliezer b. Hyrkanos gewesen war. Es wird nämlich ausdrücklich bezeugt (b. Synh. 11 a), daß Samuel in edelmüthiger Bescheidenheit sich selbst als den unbefugt Gekommenen anzeigte, um den Unwillen des Patriarchen von dem wirklichen Schuldigen abzuwenden. Es spricht nichts dagegen, daß dieser Eliezer b. Hyrkanos war, dessen Schroffheit ihm schließlich den Bann zuzog, obwol der Patriarch sein Schwager war, und den dieser aus der Berathung über die Intercalation ausschloß. Als er dennoch erschienen war, besänftigte Samuel in der angeführten Weise den Unwillen Gamliels, aber Aller Augen mochten sich gegen Eliezer hingewendet haben. Dieser Zug erscheint nun im Satze Josua b. Levi's der ganzen Umgestaltung des geschichtlichen Berichtes angepaßt. Vom letztern hat also Josua b. Levi mehr erhalten, als die Baraitha, andererseits aber verflicht er den analogen Bericht der letztern über Hillels Verherrlichung durch ein Bath-Kol mit dem über Samuel Hakkaton zu einem anachronistischen Ganzen, in dem Hillel und Samuel als Zeitgenossen erscheinen. — Daß ein Wort der höchsten Autorität in der Sage als Himmelsstimme, Bath-Kol erscheint, sahen wir schon oben bei Gamliel I (S. 120). Auch das berühmte Bath-Kol, welches den Streit der Schulen Schammai und Hillel schlichtete, geht wol in letzter Reihe auf eine Entscheidung Gamliels II zurück. Diesem Letztern wird einmal (Tos. Pesachim 1, 27, b. Erubin 64 b) Inspiration durch den heiligen Geist, רוח הקדש, zugeschrieben; ein anderes Mal (Tos. Nidda 5, 15) wird eine in Erfüllung gegangene Vorhersagung von ihm berichtet.

[1]) Berach. 28 b, Megilla 17 b. S. Weiß II, 173.

Judenchristenthum anhingen. Denn es wurde dabei bestimmt, wer sie oder den Wunsch zur Wiederherstellung des jüdischen Staates beim öffentlichen Vorbeten verschweige, soll vom Betpulte hinweggewiesen werden" [1]). Die Strenge, welche Gamliel in diesem Punkte sowie überall, wo es sich um die Einheit des Judenthums handelte, bekundet hat, hinderte nicht, daß er im Privatleben eine vornehme und von bis ins Aeußerste gehender Ausschließlichkeit freie Duldsamkeit gegen Nichtjüdisches zeigte. Rührend ist sein Verhältniß zu dem heidnischen Hausſklaven Tabi, über dessen Tod er sich wie über ein hingeschiedenes Familienmitglied trösten ließ [2]). Wir sehen ihn auf dem Wege von Akko nach Kezîb (Ekdippa) einen Heiden freundlich ansprechen [3]). In Akko setzt er sich am Sabbath auf die Subsellien der heidnischen Kaufleute, was ihm die jüdischen Bewohner der Stadt verargten [4]). In derselben Stadt badet er ohne Bedenken in einem mit dem Bilde der Aphrodite gezierten und nach dieser Göttin benannten Badehause. Proklos (oder Proculus), ein „Philosoph" [5]) fragte ihn, warum er trotz Deut. 13, 18 das einer heidnischen Gottheit geweihte Bad benützt habe; da antwortete Gamliel: Aphrodite kam in mein Gebiet, nicht ich in ihres, man hat das Bad nicht ihr zur Zierde gemacht, sondern sie zur Zierde des Bades [6]). Diesen Gebrauch heidnischer Bäder scheint man Gamliel übelgenommen zu haben. Denn man erzählt, er wäre einst mit dem bekannten Proselyten Aky-

[1]) Graetz IV, 105.

[2]) M. Berach. 2, 7.

[3]) Erubin 64 b. S. die Parallelen bei Levy, Talmud. Wörterbuch III, 9a b. Die Straße von Akko nach Ekdippa galt als die Grenze zwischen jüdischem und heidnischem Gebiete Tos. Ohol. 18, 14, Gittin 7 b.

[4]) Tos. Moed Katon 2, 8; j. Pesach. 30 d ob.; in b. Pesach. 51 b findet sich die Variante Simon b. Gamliel für Gamliel.

[5]) פרוקלוס בן פילוסופוס. Nach בן scheint der Name des Vaters ausgefallen zu sein. Vgl. die Varianten bei Rabbinowitz zu Ab. z. 44 b.

[6]) M. Aboda zara 3, 4.

las, dem Bibelüberſetzer, in Askalon geweſen und habe dort ein Badehaus benützt, während der Proſelyt im Meere badete. Jedoch verſicherte der Schwiegerſohn Akiba's, Joſua b. Kapoſai [1]), er ſei damals in Askalon mitgeweſen und könne erklären, daß auch Gamliel im Meere ſein Bad nahm [2]). Wie Gamliels Sohn, Chanina, bezeugte, bediente ſich das Patriarchenhaus eines mit einem Bildniſſe verſehenen Siegels, was als an Götzenbilder erinnernd verpönt war [3]).

Gleich Jochanan b. Zakkai gab auch Gamliel dem Bewußtſein Ausdruck, daß Iſraels Sündhaftigkeit den Untergang ſeines Staates und ſeines Heiligthums herbeigeführt habe. Zu den Worten des Deuteronomiums, 12, 4, welche nach dem vorhergehenden Gebote, die Altäre der Götzen zu zerſtören, ſcheinbar die Zerſtörung der Altäre des ewigen Gottes verbieten, bemerkte Gamliel: Kann es dir denn denkbar ſein, daß die Iſraeliten ſelbſt die Altäre ihres Gottes zerſtören könnten. Bewahre! Vielmehr bedeutet die Mahnung: ihr ſollt nicht alſo thun dem Ewigen, eurem Gotte! ſoviel als: Thuet nicht gleich den Thaten der Völker, damit nicht eure Sünden und eure böſen Handlungen die Zerſtörung des Heiligthums unſerer Väter bewirken! [4]) Der Schmerz ob des erlebten nationalen Unglückes, das Iſrael heimatlos in der Heimat gemacht hatte, zeigte ſich

---

[1]) S. Sabb. 147 a.

[2]) Toſ. Mikwaoth 6, 3. Vielleicht iſt es Gamliel II, von dem erzählt wird, daß er beim Anblick einer ſchönen Heidin die beim Erblicken ſchöner Geſchöpfe übliche Benediktion geſprochen habe, j. Berach. 13 b unt. In der Parallelſtelle j. Ab. zara 40 a unt. wird dies zwar auf den Tempelberg verlegt, was auf Gamliel I hindeuten würde und ebenſo b. Ab. zara 20 a (wo für G.: Simon b. G.); doch kann dieſer Umſtand aus Erzählungen über Gamliel I ſich eingeſchlichen haben.

[3]) J. Ab. zara 42 c unt. S. Landau in Frankels Monatsſchrift I, 333 Anm.

[4]) Sifrè j. St. § 61. שלא תעשו כמעשיהם ויגרמו עונותיכם ומעשיכם הרעים למקדש אבותינו שיחרב.

beim Patriarchen in ergreifender Weise. In stiller Nacht hörte er eine in der Nachbarschaft wohnende Frau so heftig den Tod ihres Sohnes beweinen, daß ihr Schmerz den seinigen ob der Zerstörung des Heiligthums wachrief und er ebenfalls weinte, „bis die Wimpern seiner Augen ausfielen“ [1]). — Weinend horchten Gamliel und seine Reisegefährten auf das schon aus meilenweiter Entfernung sich ankündigende, Macht und Wohlstand bedeutende Geräusch der Riesenstadt, welche Jerusalem in den Staub geworfen hatte. „Wie sollten wir nicht weinen, wenn die Götzendiener in Glück und Sicherheit weilen, während das Haus, welches der Fußschemel von Gottes Herrlichkeit war, eine wüste Brandstätte ist und dem Gethier des Feldes zur Wohnung dient!“ Und wie weinten sie erst, als sie bei einem Besuche dieser öden Trümmer aus dem Allerheiligsten einen Fuchs springen sahen, mit welcher Lebendigkeit trat ihnen als Wirklichkeit vor Augen, was sie im Buche der Klagelieder, 5, 17 f., gelesen hatten. Nur Akiba, den schon damals jene Hoffnung erfüllte, die ihn nach Jahrzehnten zum Hauptführer und Märtyrer des letzten judäischen Unabhängigkeitskampfes gegen Rom machen sollte, nur Akiba weinte weder vor Rom, noch auf den Trümmern des Tempels. Dort wies er darauf hin, welches Heil Gott den Vollstreckern seines Willens zu Theil lassen werde, wenn schon die seinen Zorn erregenden Römer so großen Glückes theilhaftig werden. Beim Anblick der traurigen Erfüllung der alten Weissagungen, welche die Zerstörung vorausgesagt hatten, erinnert er die weinenden Gefährten an die noch der Erfüllung harrenden Heilsverkündigungen der Propheten, so eindrucksvoll, daß sie ausriefen: „du hast uns getröstet, Akiba, du hast uns

[1]) והיה ר״ג שומע את קולה [והיה נוכר את חורבן בית המקדש] והיה בוכה עמה עד שנשרו ריסי עיניו. Echa r. zu 1, 2. In Synh. 103 b fehlen die eingeklammerten Worte, so daß Gamliel nur aus Mitgefühl mitgeweint hätte.

getröſtet!“ [1]) Als Tröſter Gamliels erſcheint Akiba auch in einer andern Erzählung. Als der Patriarch nämlich einen Abſchnitt des Propheten Jecheskels, c. 18, oder nach anderer Verſion den 15. Pſalm las, weinte er, die Unmöglichkeit bedenkend, den vom Propheten — oder Pſalmiſten — aufgezählten Bedingungen der wahren Gerechtigkeit zu entſprechen. Da beruhigte ihn Akiba mit der Bemerkung, daß der Prophet an derſelben Stelle ja auch die Merkmale des Frevlers angebe, Frevler aber auch der heiße, dem eines derſelben anhafte: ſo darf Gerechter genannt werden, der nur einen Theil jener Bedingungen erfülle [2]).

Die Erinnerung an das verlorene Heiligthum ſtrebte Gamliel auch im Volke wach zu erhalten; er verordnete, daß an die Stelle des nationalſten jüdiſchen Feſtes, welches zur Opferung des Paſſahlammes ganz Iſrael auf den Tempelberg geführt hatte, nunmehr ein Erinnerungsfeſt zu treten habe, indem am Abende von dem 14. auf den 15. Niſſan jeder Iſraelit verpflichtet ſei,

---

[1]) Sifrê zu Deut. § 43; Echa r. zu 5, 18; b. Makkoth Ende.

[2]) Synh. 81 a, Makkoth 24 a. In Schocher tob zu ψ 15, 5 iſt der Bericht dem über den Beſuch der Tempeltrümmer analog umgeſtaltet. Gamliel weint bei den beiden Abſchnitten, während Akiba lacht und, darüber von Gamliel befragt, mit der angegebenen, aber durch andere Deutungen noch erweiterten Bemerkung antwortet. Gamliel ſagt ihm zum Danke: נחמתני עקיבא נחמתני (ſ. auch R. Haſch. 25 a, wo ihm Joſua b. Chananja, über ſeine Verletzung durch Gamliel von ihm beſchwichtigt, dasſelbe zuruft). Offenbar iſt dieſe Geſtalt der Erzählung nicht urſprünglich, ſondern der andern nachgemodelt. — Es ſei noch bemerkt, daß Gamliels Weinen ob der Unmöglichkeit, dem Ideal des Frommen zu entſprechen, an das Weinen Jochanan b. Zakkais auf dem Todtenbette erinnert, das ebenfalls dem Gefühle der menſchlichen Sündhaftigkeit vor dem ewigen Richter entſprang, Berach. 28 b. Gegen dieſes ſelbſtquäleriſche Gefühl, daß in jener traurigen Zeit auch von den Größten nicht fern blieb, ſcheint der dritte Spruch des am wenigſten bekannten Schülers Jochanan b. Zakkai's, Simon b. Nathanel (ſ. oben S. 247) ſich zu wenden: „Sei nicht Frevler in deinen eigenen Augen“.

des Auszuges aus Aegypten, aber auch der Feier desselben im Heiligthume zu gedenken. Gamliel, von dem erzählt wird, daß er einmal mit den anderen Gelehrten in Lydda die erste Passahnacht bis zum Morgenanbruch mit Gesprächen über das Fest und seine Satzungen zugebracht hatte [1]), stellte auch jenen Kanon fest, welchen man als den Kern der sogenannten Pesach-Haggada betrachten darf [2]). Auf Gamliel, der dem Gebetritus große Aufmerksamkeit zuwandte und, wie wir gesehen, das Achtzehn-Gebet endgiltig redigiren ließ und dasselbe zum täglichen Pflichtgebete erhob [3]), darf man auch jene Bestandtheile dieses Gebetes zurückführen, welche die Wiederherstellung Jerusalems und des Heiligthums betreffen [4]). — Aber auch die Hoffnung auf eine heilvolle Zukunft suchte Gamliel in seinem zu Boden getretenen Volke zu beleben. An die Bibelstellen Jer. 31, 7, Ezech. 17, 8, ψ 72, 16 anknüpfend, predigte er [5]) von den Wundern der Fruchtbarkeit und des Segens, der einst das Land Israel auszeichnen werde. Als ein Jünger seinen Unglauben an solche Wunder Ausdruck gab und die Worte aus Koheleth 1, 9 anführte, daß es nichs Neues unter der Sonne gebe, bewies ihm Gamliel die Möglichkeit dieser Zukunftswunder durch Beispiele aus der Natur, in denen ungemeine Fruchtbarkeit sich kundgiebt.

Wie Jochanan b. Zakkai liebte es auch Gamliel, Fragen

---

[1]) Tos Pesach. 10, 12. Ein Seitenstück und vielleicht nur Doppelgängerin dieser Erzählung ist die mit den Worten מעשה בר' אליעזר beginnende in der Pesach-Haggada (wo statt Lydda: Benê Berak).

[2]) M. Pesach. 10, 5. S. Weiß II, 74. Nach Weiß' Annahme wären die drei Sätze, deren Recitirung am Peßachabende Pflicht ist, nicht die Erklärungen zu פסח מצה מרור, sondern diese bilden nur den ersten Satz, während der Absatz בכל דור ודור den zweiten, der Abs. לפיכך den dritten ausmachen.

[3]) M. Berach. 4, 3

[4]) S. Weiß II, 73 f.

[5]) יהוי רבן גמליאל וקא דריש Sabb. 30 b.

der agadiſchen Schriftauslegung im Kreiſe der Gelehrten erörtern zu laſſen. Es werden uns noch vier ſolcher Controverſen erzählt, bei denen ſchließlich Gamliel die Meinung eines jüngern, aber ſchon früh als Agadiſt berühmten Zeitgenoſſen, des Eleazar aus Modiim zu hören wünſcht [1]: 1. Ueber Prov. 14, 34, über welchen Vers ſchon J. b. Zakkai ſeine Schüler befragt hatte [2]; Gamliel ſelbſt trägt die auch ſeinem Schwager El. b. Hyrkanos zugeſchriebene Anſicht vor. 2. Den Traum des Mundſchenken, Gen. 40, 10; Gamliel ſelbſt giebt keine Deutung, ſondern fordert nur, nachdem er die Eliezer's und Joſua's gehört, den Modiiten auf, ſeine Meinung zu äußern [3]. 3. פדו, Gen. 49, 4, als Notarikon zu deuten. Gamliel giebt die Auflöſung, welche nach einer andern Quelle dem Eliezer b. Jakob gehört [4]. 4. Zu Eſther 5, 4: warum brachte Eſther nicht ſogleich ihren Wunſch vor, und zu welchem Zwecke lud ſie erſt Haman zu Gaſte? Nach den Antworten Eliezers und Joſua's äußerte Gamliel als die ſeinige, daß Ahasveros ein launenhafter, verkehrter König war und Eſther fürchtete, trotz der ihr bewieſenen Gunſt, gegen Haman ſofort die Anklage zu erheben [5]. — Eine willkommene Ergänzung zu dieſem Satze bietet ein anderer durch Abba Gorion aus Sidon tradirter Ausſpruch Gamliels [6],

---

[1]) אמר רבן גמליאל עדיין אנו צריכין למודעי, an den in den nächſten Noten angeführten Stellen des babyloniſchen Talmud.

[2]) Baba bathra 10 b, ſ. oben S. 157, A. 5.

[3]) Chullin 92 a.

[4]) Sabbath 55 b, ſ. oben S. 232, Anm. 5. In Gen. r. c. 98 iſt Gamliel nicht erwähnt, und ſtatt ſeiner ſagen die Autoren: עד עכשו אנו צריכין למודעי.

[5]) Meg. 12 b מלך הפכפכן היה. Zwiſchen den Ausſprüchen Joſua's und Gamliels zählt die Baraitha noch die Ausſprüche mehrerer ſpäterer Autoritäten, meiſt Schüler Akibas auf.

[6]) Als Einleitung zum Eſtherbuche in Midr. Abba Gorion, Beth Hamidr. I, 1 und kürzer Eſther r. zu Anfang. Von Abba Gorion wird Kidd. 82 a, j. Kidduſchin Ende ein Ausſpruch Abba Schaul's über die Gewerbe tradirt.

in welchem er die Noth der Zeit aus ihrer Sündhaftigkeit herleitet [1]) und wahrscheinlich auf den Tyrannen Roms, Domitian, hinzielend, in der launenhaften Tyrannei des Herrschers die Gottgewollte Geißel seines sündigen Volkes erkennt. Der Ausspruch, als Zeitgemälde werthvoll, ist zur Hälfte aramäisch gehalten und lautet: Seit die Lügenrichter überhand genommen, nahmen auch die Lügenzeugen [2]) überhand; seit die Delatoren sich mehren, mehren sich die Raubsüchtigen; seit die Schamlosigkeit zunahm, ist von den Menschen ihre Würde genommen; seit der Geringe zum Großen sagt: ich bin größer als du, werden die Jahre der Menschen verringert; seit die geliebten Kinder ihren Vater im Himmel erzürnt haben, ließ er ihnen einen ruchlosen König erstehen, um sie zu züchtigen, wie es heißt (Hiob 34, 30): Er macht zum Könige einen ruchlosen Menschen, ob der Fallen (Sünden) des Volkes [3]). Dieser König aber ist Ahasveros, welcher zuerst seine Frau (Vaschti) tödten ließ, um seines Freundes (Haman) [4]) willen, und dann diesen seinen

---

[1]) S. oben S. 258.

[2]) Von falschen Zeugen, die Gamliel in unliebsamen Zwist mit seinen Collegen brachten, erzählt die Mischna R. Hasch. 2, 8.

[3]) Gamliel liest für מַמְלִיךְ אָדָם חָנֵף: מַמְלִיךְ אֵי חֵי und erklärt den Vers überhaupt so wie das Targum: ממני מלכא בר נש דילשוי משול חקליא די בעמא. חנף wird im Hiobtargum consequent mit Delator, als dem Ausbund der Ruchlosigkeit wiedergegeben; siehe meinen Aufsatz über dieses Targum, Monatsschrift 1871, 216. Gamliel II las das Hiobtargum, als er in Tiberia (Derenbourg 241 emendirt jedoch ליבנה), weilte (Tos. Sabb. 13 (14) 2, b. Sabb 115 a, Mas. Sofrim 5, 15; 15, 2), und er fand möglicherweise die Erklärung zu 34, 30 schon in dieser alten Uebersetzung (s. oben S. 120) vor; doch ist wahrscheinlicher, daß sie erst aus dem Satze Gamliels in unser gegenwärtiges Targum überging.

[4]) Memuchan, Esther 1, 16 ist nämlich = Haman, nach der Baraitha Meg. 12 b.

Freund, um seiner Frau (Esther) willen [1]). — Eine gleich düstere Zeitschilderung begegnet uns auch in einem Satze Gamliels, in welchem er das Erscheinen des Messias in die Zeit der tiefsten Entartung der Sitten und der äußersten Zerrüttung des Wohlstandes setzt [2]). „In der Zeit, in welcher der Sohn Davids kommen soll, wird das Lehrhaus eine Stätte der Unzucht sein, Galiläa verwüstet, das Hochland verödet, die Leute des Grenzgebietes werden von Stadt zu Stadt ziehen, aber kein Mitleid finden, die Weisheit der Schriftgelehrten [3]) wird verderben, die Sündenscheuen werden mißachtet, hündische Schamlosigkeit herrscht und die Wahrheit wird vermißt, nach Jesaia 59, 15."

Mit Josua b. Chananja bespricht Gamliel die Frage, ob die unmündigen Kinder der Gottlosen Antheil an der kommenden Welt haben. Er verneint es mit Bezug auf Maleachi 3, 19: „der kommende Tag — des Gerichts — der ihnen weder Wurzel noch Zweig läßt [4])." — Als der Patriarch mit Josua auf dem Markte von Emmaus war, um zur Hochzeit seines Sohnes Einkäufe zu machen, stellte Akiba außer einigen hala-

---

[1]) Der letzte Passus fehlt in Esther rabba. Man sieht aus demselben, daß חנף im selben Sinne zu verstehen ist, wie das הפכפך des Talmuds. Die Anspielung auf Domitian, der seine Rathgeber und auch seine Frau tödten ließ, ist deutlich genug.

[2]) Derech erez zûta c. 10. In b. Synh. 97a ist als Autor Jehuda genannt, in Schir r. zu 2, 13 Simon b. Lakisch; Beide werden den Satz im Namen Gamliels tradirt haben (für Jehuda vgl. S. 266, A. 1). Auch in der Mischna Sôta Ende lesen wir ihn mit Elementen aus den Sätzen anderer Autoren vermehrt.

[3]) סופרים wendet Gamliel auch oben S. 247, Anm. 6 an.

[4]) Tos. Synh. c. 13 Anf. (wo in den Ausgaben קטני [Cod. Erfurt קטנים] sonderbarerweise zu תנא verschrieben ist). In b. Synh. 110b ist statt Josua Akiba genannt, in Aboth di R. Nathan c. 36 statt Gamliel Eliezer. Eine halachisch-exegetische Controverse zwischen Gamliel und Josua lesen wir Mischna Zebachim 9, 1 (über Lev. 6, 2), zwischen Gamliel und Akiba in Mechiltha zu Exod. 21, 28.

chiſchen Fragen [1]) auch eine agadiſche an die beiden Lehrer, warum es Gen. 32, 32 heiße: „die Sonne ging ihm auf", da ja die Sonne für alle Welt aufging. Die Antwort wird nicht überliefert, ſondern die Erklärung eines Amoräers, mit der wol Gamliels Antwort als identiſch anzunehmen iſt [2]). — Jehuda aus Kefar Ikos [3]) fragte Gamliel, was der Eingang der Antwort Moſes' auf die Frage Jethro's: „wenn das Volk zu mir kömmt" (Exod. 18, 15) beſagen wolle; G. erwiederte, daß dieſer Satz durch die folgenden Worte: „Gott zu befragen" verſtändlich werde [4]). — Chilfa b. Karuja [5]) bat Gamliel, für ihn zu beten, d. i. ihn zu ſegnen. G. that es mit den Worten des Pſalmes (20, 5): „Gott gebe dir nach deinem Herzen" oder nach anderer Verſion: „Gott erfülle alle deine Wünſche [6])" (ib. v. 6). — Gamliel ſcheint die Pſalmworte in dem

---

[1]) M. Kerithoth 3, 7—9. Gamliel mit Joſua auf dem Wege zeigt uns auch die Erzählung j. Berach. c. II Ende.

[2]) Chullin 91 b. Brüll 67 führt die Stelle ſo an, als ob Gamliel der Fragende, Akiba und Joſua die Gefragten wären.

[3]) יהודה איש כפר עיסם. Der Ort iſt nur durch dieſen Jehuda uud ſeinen Sohn Simon, der oft im Namen Simon b. Jochai's tradirt, bekannt. Statt עיסם, das ſich auch als איסם, אימם, אימום, אמום zeigt, findet man auch עם; Doch darf man nicht zwei Ortſchaften כפר עם und כי איסם annehmen, wie es Neubauer (Géogr. du Talmud 232 u. 271) thut, der in dem erſteren Simon, im andern ſeinen Vater Jehuda geboren ſein läßt. S. Weiß II, 188.

[4]) Mechiltha z. St. (ed. Fr. 59 a). Der Frager fand den Satz . . . כי יבא אלי ſchwierig, weil er ein Bedingungsſatz zu ſein ſcheint, dem kein Nachſatz folgt; Gamliel ſieht den Nachſatz in den Worten לדרוש האלהים.

[5]) Derſelbe findet ſich als Autor einer halachiſchen Entſcheidung in der Bar. j. Maaſſer ſcheni 54 d; eine Legende über die Trauer Gottes und der Engel ob der Zerſtörung des Heiligthums mit Benützung von Jeſ. 46, 4 und 22, 4 führt ſeinen Namen in Sch. tob zu ψ 137 (אילפא בר קרויא) und Peſikta r. c. 28, ed. Friedm. 135 b. An letzterer Stelle lautet ſein Name corrupt: ר׳ חזלפא בר קרויא.

[6]) Sch. tob zu ψ 20.

Sinne der Sentenz angewendet zu haben, die er an Deuter. 13,8: „er wird dir Erbarmen ſchenken und ſich deiner erbarmen" — knüpfte: „Laß es dir als Wahrzeichen dienen! So lange du ſelbſt barmherzig biſt, erbarmt ſich auch Gott deiner, biſt du nicht barmherzig, erbarmt ſich Gott auch deiner nicht [1])."

Es finden ſich noch von Gamliel agadiſche Sätze zu Lev. 20,2 [2]), zu Hoh. 1,1 [3]) und zu ψ 68,27 [4]). Die Miſchna Aboth hat keine Sentenz von ihm erhalten [5]); aber in der Toſefta [6]) leſen wir zwei Ausſprüche über den Werth der Arbeit, der eine von Joſe, dem Sohne Chalafta's, tradirt, der andere von Eleazar b. Zadok. Der letztere lautet: „Wer ein Handwerk inne hat, der gleicht einem umzäunten Weingarten, in den kein Thier oder Wild Zugang hat und von deſſen Früchten nicht Jeder, der des Weges kömmt, eſſen kann und deſſen Inneres man nicht ſieht; wer aber kein Handwerk treibt, der gleicht einem zaunloſen Weingarten, der allen den erwähnten Unbilden ausgeſetzt iſt." Auch an den Satz Gamliels über die Perſer ſei erinnert, die er wegen ihrer Mäßigkeit und Reinlichkeit liebte [7]).

Zum Schluſſe ſeien die Worte angeführt, welche Gamliel

---

[1]) Tradirt von Jehuda, j. B. K. 6c. [סימן זה יהא ביד] כל זמן שאתה רחמן המקום מרחם עליך אינך רחמן אין . . . ; ebenſo, nur mit Weglaſſung des negativen Satzes Toſ. B. K. 9,30. In b. Sabb. 151a und Sifrê z. St. (§ 96) fehlt der eingeklammerte Eingangsſatz, und die Sentenz lautet in Sifrê: כל זמן שאתה מרחם על הבריות מרחמין עליך מן השמים, im Babli כל המרחם על הבריות מרחמין עליו מן השמים וכל שאינו . . . .

[2]) Sifrâ z. St. (91c ed. W.): עם הארץ, עם שהם עסוקים לידע את הארץ ע"י הדברים הללו.

[3]) Schir r. Anfang: מלאכי השרת אמרוהו שיר שאמרוהו שרים של מעלה. Gamliel hat alſo vom Hohenliede eine ähnlich hohe Meinung, wie Eliezer in M. Jadajim 3,5.

[4]) J. Sota 20c.

[5]) S. jedoch die Vermuthung Landau's in Mon. I, 328.

[6]) Kidduſchin 1,11.

[7]) Berach. 8b.

im Vereine mit dem Mitpräsidenten Eleazar b. Azarja über dem Sarge Samuel Hakkaton's, seines geliebten Jüngers [1]), sprach: „Ueber diesen ziemt es zu weinen, über diesen ziemt es zu klagen. Könige sterben und lassen ihre Kronen ihren Söhnen, Reiche sterben und lassen den Reichthum ihren Söhnen; Samuel Hakkaton hingegen hat das Kostbarste der Welt mit sich genommen und ist dahingegangen [2])."

---

[1]) S. oben S. 255, Anm. 3.

[2]) Semachoth c. 8. — In Pirke R. Eliezer werden mehrere agadische Sätze dem Gamliel zugeschrieben: c. 29 (Sem beschneidet Abraham und Ismael), 42 (Reue der Israeliten am rothen Meere), 51 (Israel wird einst so erneut und geweiht werden. wie der Neumond, nach Lev. 19, 2 קדושים תהיו), ib. (die Zweizahl der Opfer bedeutet die zwei Welten, die gegenwärtige und die kommende), c. 53 (Israel in der Wüste).

Karäiſche Studien.

Von Dr. Frankl.

(Fortſetzung.)

III. Ueber die Handſchriften des Eſchkol hakkofer.

Gegenwärtig iſt von folgenden ziemlich vollſtändigen Handſchriften des אשכל הכפר eine Kunde in die Oeffentlichkeit gedrungen:

A) Codex Warner 17, im Beſitze der Leydener Bibliothek, am 29. October 1482 von Sabbathai b. Elias b. Joſef b. Iſrael aus Proto geſchrieben, vom 23. Alphabeth der Edit. beginnend und bis zum Schluſſe derſelben reichend, iſt durch Steinſchneiders Beſchreibung im Leydener Catalog S. 48 ff. hinlänglich bekannt.

B) Codex Michael Nr. 70, von Zunz bisweilen benutzt, iſt durch die allzu knappe Beſchreibung im אוצרות חיים nur ungenügend bekannt. Wir erfahren nur: נכתב בקשטא בהמאה הג׳ מהאלף הששי כנראה מהשטר מכירה הוא׳ שבכסף שהוא משנת שי״ן, ומהספר נחל אשכול והוא קצור ומפתח הספר להר׳ כלב אפנרופולו הקראי הנכתב שם בשנת רפ״ג. Da vermuthlich zwiſchen der Abſchrift der Epitome und der des Hauptwerkes kein größerer Zeitraum liegt, dürfte dieſer אשה״כ um 1520 geſchrieben ſein.

C) Codex Fiſchl 4 (Hebräiſche Bibliographie XI, S. 9), im Jahre 1676 von Samuel Kohen b. Joſef b. Iſak Kohen כנוי erworben [1]).

---

[1]) Das Werk beginnt mit אמנו, dem zweiten, nicht gezählten Al-

D) Codex Nr. LIII (23) der kaiſerlichen Hofbibliothek in Wien, 1740—41 von Simcha Iſak b. Moſe Luzki geſchrieben [1]),

---

phabete der Edition. Als Zahl der Alph. wird im arabiſchen Titel des 2. Bandes 385 angegeben, ebenſo, wie nur noch in dem arabiſchen Index oder der Epitome des אשד"כ, Codex Petb. 623, laut Catalog Firkowitz. Beide Zeugniſſe für dieſe weiteſtgehende Zahl dürfen aber nur für e i n e s gelten, da ſie auf einem und demſelben Codex zu beruhen ſcheinen; denn vermuthlich war der arabiſche Epitomator אברהם כהן בר אליהו הכהן נב"ע בכ"ר הז(?)הנ[קרא] ירידיה הכהן הנטמן בירושלם (לספ"ה 1665) בשנת תכ"ה verwandt mit dem ehemaligen Beſitzer des Fiſchl'ſchen Codex, Samuel Kohen כנוי; denn Jedidja Kohen, der Großvater des Epitomators, gehörte zur Familie Kinzi (vgl. Neubauer a. a. O. S. 27 und weiter S. 45 und S. 48) und mit Joſef Kohen in Damask, dem Vater des Beſitzers unſeres Codex befreundet (וביום א' לקח אותנו כ"ר יוסף הכהן יצ"ו וקרא גם כהיר ירויר גנוי ישראל כס"ט פיטורנות bei Gurland I, S. 21). Der Vater des Epitomators, Elijahu Kohen, hieß arabiſch Abdul-Baki; weswegen die zweite Unterſchrift im Cod. 623: הצ' אברהם כהן בכ"ר עאלבאסקי = ע[בר]אלבאקי עליה אלסלאם. Die Angabe bei Neubauer (a. a. O. S. 25), wornach Abraham Kohen, Sohn des Eliah el-Baki im Jahre 4909 (1239) einen Auszug aus dem Eſchkol hakofer arabiſch gemacht haben ſoll, bedarf der Berichtigung; das Datum muß um 400 Jahre tiefer — oder ſpäter noch — angeſetzt werden.

[1]) Der Krafft-Deutſch'ſche Catalog S. 63 ff. bedarf ſtellenweiſe der Berichtigung. S. 66 im Gedichte des Schreibers Z. 3 habe ich geleſen: כל המצות יפות חוטא, was einen guten Sinn giebt. Ibid. Z. 12 und 13 von unten muß es beide Male für ט heißen ת. Wenn es S. 67 Zeile 4 ff. heißt: „Auf der letzten Seite iſt wieder eine Verkaufsnote der Handſchrift vom Jahre 5559 (1799) eingetragen", und naturgemäß dieſer Verkauf als ein ſpäterer erſcheint gegenüber dem auf fol. 106 v des Codex verzeichneten, ſo beruht das auf einer falſchen Leſung des Urkunden-Datums תקב"ט (5529), das für תקנ"ט (5559) gehalten wurde, und auf völlige Nichtbeachtung des Inhalts beider Verkaufsurkunden. Der Sachverhalt iſt in Kürze folgender: Simcha Izchak, der Schreiber, hatte den Codex ſeinem Gläubiger יעקב באי"א כמ"ר שמואל החסיד יעמ"ש (יתן על משכבו שלום) zum Pfand gegeben. Nach einigen Jahren löſte der Bruder des mittlerweile verſtorbenen gelehrten Copiſten, כמ"ר שמואל, das Pfand ein durch genaue Erſtattung der geliehenen Summe, wodurch der Codex in ſein Eigenthum übergeht. Das wird ihm am Schluſſe des Codex am Dienſtag, dem 9. Elul 5529 (Sept. 1769) durch Unterſchrift des Pfandinhabers Jakob b. Samuel,

vom Verfasser diesen Studien speciell zu Grunde gelegt [1]).

E) Der Codex, welcher im Jahre 1836 der Goslower Ausgabe zu Grunde gelegt worden. Den handschriftlichen Werth hat dieser Codex auch darum noch in hohem Maaße sich erhalten, weil die Edition notorisch verstümmelt ist.

In welchem Verhältnisse nun stehen diese fünf Handschriften zu einander? Gehören alle fünf Glieder einer und derselben Familie an?

Die Mangelhaftigkeit unserer Kunde vom Codex Michael macht sich hier in besonders bedauerlicher Weise bemerkbar, da er — der Zeit nach — dem Sabbathai-Proto'schen Codex wohl zunächst stand.

Mit dem Namen Sabbathai Proto's aber hängt die Erhaltung des אשה"כ innig zusammen.

Er selbst spricht sich darüber folgender Maaßen aus [2]):

יען היות שגלותנו ארכה מסבת עונותינו ונשתכחה תורה מישראל כי אין עוד נביא ותורה תאבד מכהן וכל ישראל כידוע כהנים נקראו, ואנחנו עדת הקראים נתמעטנו, ואפסו מבינינו ספריהם המאירים עיני בני עמנו,

---

wie durch die beigefügte Unterschrift des Notars ישועה הצעיר ליראי וחש (וחושבי שמו) בא"א מ"ו כמוהר"ר מרדכי החוזה נבחויא (נפשו בטוב תלין וזרעו יירש ארץ) bestätigt. Nach mehr als 20 Jahren verkauft der Besitzer des Codex, der Bruder des Copisten, gedachter Samuel, den Codex an seinen Freund und מחותן, Namens לוי בן . . . ישועה החסיד זצוק"ל, den גץ (גבאי צדקה) der Gemeinde Halicz und stellt ihm in Gegenwart und unter Bestätigung des Notars יוסף שץ ונאמן דק"ק לוצקא יצ"ו בא"א כמוה"ר מרדכי החוזה . . . נ"ע eine rechtskräftige Urkunde darüber am 4. Jjar 550 (April 1790) aus (fol. 106 v).

[1]) Für die Liberalität, mit der mir die hochlöbliche Verwaltung der kaiserlichen Hofbibliothek in Wien viele Monate hindurch die Benutzung des Codex gestattete, danke ich hierdurch verbindlichst.

[2]) Nach dem handschriftlichen Catalog der ersten Firkowitz'schen Sammlung ad No. 622.

ונתלמדנו מהרבנים גם בהתחברנו עמהם גורים (גרים?) בקוסטנטינה, הרגלנו בספריהם בשמענו מפיהם תמיד בפירושיהם המוסיפים דברים על מצות התורה ומקילים בהם, ומביאים הסכמותיהם [1]) וגימטריותיהם עליהם, וכמעט נטתה לבת רועי עמנו להאמין בהם וקצתם הסכימו לדבריהם לגמרי, ופוסחים על שתי הסעפים ואומרים שהאמת אתם, באמרם שכתנו נפרדה מהם מרוב רשעם וקוצר הבנתם בפירושי חמצות, ובראותי זה אני שבתי הצעיר ממשפחתי והדל כאלפי, בן אליהו מבני גלות פרווטו המוכאים בקוסטנטינה, לבשתי כתנת הקנאה ועלתה חמתי באפי עד לא יסלחו לסבול ולא שלותי ולא שקטתי ולא נחתי עד שחפשתי ומצאתי ספר אחד בלוי ומיושן מאד קדש ל"ה מספרי חכמים הקדמונים עמודי תורתנו הנאמנה כלו מחמדים מדבר נגידים משיב אמרים נכוחים לבודאים מלבם טוחים ותשובות תשובות חוקות בראיות ברורות כלהם אריות מפסוקי הכתובים לכל בני ריבנו המדברים על ה' תועה ושם הספר נקרא אשכל הכפר נתן אמרי שפר שחבר החכם התוריי השלם בכל חכמה הוא מרנו ורבנו יהודה נ"ע האבל מאבלי ציון בן אליהו הדסי ועינתי בו היטב והבנתי שהוא משען הקראים וסמכתי בעוז זרוע ה' לעזרני ולהושיעני ולהיות את נפשי ולהצילני מכל נזק ועכוב ולאמצני להעתיקו ואע"פ שהצרכתי להמנע מההשתדלות הזה מסבות גדולות הא' מרוב אריכות הספר כי יראתי שמא אלאה, והשניה שנחסרו מאמצעיתו עלים וקונטרסים שנתמחאו מארך הזמן שהועתק ואין העתק אחר זולתו נמצא בכל גליותינו (l. גלילותינו), והשלישית שנמצא חסר מראשו כמו שלשים עלים ככ' סדרי א"ב כי סדרו בזה הדרך כאשר תראהו, וזה דופי לספר ולסופר שיעתיק ספר חסר התחלה,

---

[1]) הסכמות neben גימטריות ist etwas befremdlich; Man könnte leicht versucht sein, eine Vertauschung von הסכמה mit הסמכה = אסמכתא vor sich zu haben. Indessen findet sich dasselbe Wort in derselben befremdlichen Bedeutung an einer Stelle, wo eine Correctur unstatthaft ist, nämlich in einem gereimten Gedichte von Mose Daraï:

שאל חכם מלאך בא לו באשון הלילה בחלומות
על ענין איפה גם עופרתה שבזכריה נרשמות
השיב המלאך הקשיתה לשאול בשאילות נעלמות
דע כי האיפה היא משנה גם עופרתה ההסכמות

u. s. w. (Bei Neubauer: Aus d. Pet. Bibl. S. 116 Note XVII). Unter הסכמות sind also hier „Beschlüsse" zu verstehen. Man denke an נמנו וגמרו.

וסבות רבות אחרות מונעות זולת אלו, עוד נחמתי להמנע מהעתיקו ואמרתי למה אתרשל ויכבה נר ישראל בהאפס ספר כזה מבינינו, והחסרון לא היה כי אם הוראות סדר התפלות של כלל השנה ואשור התפלה בכל ענינה, ושהיא חובה עלינו כפי מה שהורונו דברי הנביאים והבנתי זה מקצת עלים שנתמחאו על מה שאתחיל והיו מורים סדר התפלות, ואע"פכ שאין זה לי באמת למכשול ולמניעה הכרחית מלהעתיקו כי הרב רבנו אהרן בעל המבחר נ"ע השאיר אחריו ברכה סדר סדור תפלות כל השנה ובהצעתו הורה דרכי התפלה, גם החכם רבנו אהרן האחרון נ"ע בע"ס עץ חיים הורה סדר התפלות וטעמי חבור המזמורים בספר המצות שחבר והם מבוארים אצלנו בעזר השם, ולמה לא אחוש, אמנם אתחיל להעתיקו להיות נר לרגלי בני עמנו ואור . . .

Es ist dieses Ortes nicht zu untersuchen, ob es nicht besser für die kommende Entwickelung gewesen wäre, wenn der אשה"כ nicht durch Sabbathai Proto wieder an's Licht hervorgezogen worden wäre. Daß er aber sein subjectiv berechtigtes Verdienst nicht allzu ruhmredig hervorgehoben, erkennen wir aus den anerkennenden Worten Kaleb Afendopolo's, des Epitomators des אשה"כ, der im Jahre 1497 bald gegen Anfang seines נחל אשכל schreibt [1]):

אמר כלב . ההעתק הנמצא אתנו באלה הגלילות היה חסר מתחלת הספר עד אות יו"ד מאלפ"א ביתא"א התשע עשרה כי נתעפשו עלי הספר ודלתיו ונפסדו לגמרי, והוא קדש לה' ולכן נמצא ולא נעדר לגמרי . . . . . ינוח על משכבו שלום הזקן הישיש הנכבד רבי' החכם ר' שבתי כ"ר אליהו מפרוטו שהעתיק הספר הזה הנכבד מהספר הנמצא אתנו באלה הגלילות שהיה מעופש בלוי ומיושן ועליו ודלתיו נדבקו ועפשו. וטרח טורח גדול בהעתקתו, ולולי שהעתיקו הוא ז"ל היה נשאר הספר בלתי מועתק והיה נפסד לגמרי והיה כבה נר ישראל ואורו נחשך . . . .

באלפ"א ביתא"א הכ"ג והוא תחלת מה שהעתיק הישיש כ"ר שבתי כ"ר אליהו ז"ל מההעתק הישן על היותה בראש הספר והתחלת הענין . .

Ob Kaleb jemals den vollständigen Codex aus den chaza-

---

[1]) Ed. Goslow p. 1, col. c und d.

riſchen Gegenden zu Geſichte bekommen hat, von dem ihm ſein leiblicher Bruder und Schüler יהודה בלי erzählte, daß er ihn 1496 daſelbſt geſehen hätte [1]), iſt nicht beſtimmt zu ermitteln.

Das alte, defecte Exemplar des אשה״כ, das Sabbathai und Kaleb gekannt, war kein Unicum für die geſammte karäiſche Diaſpora, ſondern nur für die byzantiniſchen Kreiſe [2]).

---

[1]) Kalebs Worte (p. 1 col. c und d) lauten: והנה אם אלהים יזכני להגיע בידי ספר שלם מתחלתו כפי מה שספר לי אחי הלמידי בן אבי ואמי יהודה בלי יצ״ו שנמצא בגלילות כוריא שראה שמה בשנה העברה הוא שנת רנ״ו לפרט האלף הששו שראהו שלם, אכאר או ביחוד.

[2]) Steinſchneiders Vermuthung, daß Cod. Warn. 17 derſelbe ſei, der Kaleb Aſendopolo bei ſeiner Ausarbeitung des נחל אשכל vorgelegen habe, ſpricht für ſich ſelbſt; denn die Daten ſtimmen in dieſem Falle vortrefflich; gleichwol habe ich gegen dieſe Identificirung einen ſehr begründeten Argwohn. Von dem Codex nämlich, der dem Kaleb vorlag, bezeugt dieſer (Ed. p. 7 col. d) nach Inhaltsangabe vom Alph. 337: והנה חסר ההעתק מאלפ״א ביתי״א וו שבע אותיות מסופה, גם חסרה האלפ״א ביתי״א של״ח ואות יו״ד וה״א משם המחבר ז״ל שהוא יהודה, והנה ער סוף הדבר הזה שהוא ער אלפ״א ביתי״א של״ט תחלת דבור לא תגנוב מוציא שם בראשו פרקים עם מלות אחרות, והם יהודה בן אליהו הדסי האבל . . . . Daß die Edition hier wörtlich mit dem handſchriftlichen נחל אשכל überein ſtimme, weiß ich aus einer brieflichen Mittheilung Harkavy's.

Kaleb muß demnach in dem ihm vorliegenden Codex des Sabbathai 7 Buchſtabenſtrophen des 337. Alph., das ganze Alph. 338 und zwei Buchſtabenſtrophen aus dem folgenden akroſtichiſchen Namenszuge nicht vorgefunden haben.

Im Leydener Codex dagegen finden ſich dieſe Partieen vollſtändig, wie mir Herr Prof. de Goeje mittheilte, und nur wenige Varianten in den vielen griechiſchen Worten unterſcheiden ſeine Lesarten von denen des Wiener Codex.

Alſo in ſeiner gegenwärtigen Geſtalt kann der Leydener Codex, auf dem Sabbathai als Schreiber genannt iſt, dem Kaleb nicht vorgelegen haben. Darf nun angenommen werden, Sabbathai hätte zweimal den אשה״כ abgeſchrieben, einmal mit den Lücken im 337. Alph. u. ff., und ein ſpäteres Mal — 1482 — ohne dieſe Lücken? Dies ſcheint uns ſehr unwahrſcheinlich. Denn der um 1497 in derſelben Gegend ſchreibende Aſendopolo hätte da nicht klagen können, es gäbe bei ihnen kein anderes Manuſcript des אשה״כ, als das uralte, das Sabbathai kopirt habe. Oder hat ein Späterer die Lücken — aus einem anderen Codex — ergänzt? Dies ſcheint auch nicht der Fall zu ſein; denn es

Abgeſehen von dem Michael'ſchen Codex, über deſſen Beſchaffenheit wir eben nichts Näheres wiſſen, iſt, wie ſchon angedeutet, ein vollſtändiges Exemplar in der tauriſchen Halbinſel im Jahre 1496 geſehen worden. Ob etwa und inwiefern die unter C, D und E angeführten Handſchriften mit der tauriſchen zuſammenhängen, entzieht ſich vorläufig der Beurtheilung.

Verfaſſer hat ſorgfältig nur die Wiener Handſchrift mit der Edition vergleichen, und nur noch über Hauptſächliches durch die Güte der Herren Dr. Harkavy in St. Petersburg und Profeſſor de Goeje in Leyden die Codices A und E zu Rathe ziehen können.

Im Ganzen und Großen läßt ſich bei den von uns genau beobachteten Codices eine weſentliche Uebereinſtimmung [1]) conſta-

---

wäre dann wohl den Gelehrten, die den Codex ſahen, die andere Hand an dieſer Stelle ſchon aufgefallen. Hat vielleicht ein jüngerer Schreiber, um ſeiner Copie einen größeren Werth zu geben (להשביח מקרו), den Namen Sabbathai's ſeiner Abſchrift fälſchlich vorgeſetzt? Die Sache würde eine weitere Unterſuchung verdienen.

Uebrigens mag auch die Bemerkung hier Erwähnung finden, daß in dem von Simcha Jizchak Luzki geſchriebenen נחל אשכל, Wiener Codex, an Statt des Paſſus: (sc. des 337.) והנה חסר ההעתק מאלפ"א ביתו"א ז u. ſ. w, es folgender Maaßen lautet: וכסוף האלפא ביתא ביאר שמות הגבו"ן וכעל רע"ת ופירשם בלשון יון והאריך בביאורם . בשל"ח ביאר חמשה שמות והם שכל חכמה תושיה בינה ידיעה ופירשם בלשון יון והאריך בביאורם, ואחר כן ביאר בקצרה כלל הערות האסורות הנכללות בי"א הפסוקים בראיה מן התורה ומען על חכמינו הקדמונים בעלי הרכוב וסתר דיעותיהם והזכיר את כל ראיותיהם והשיב עליהם והשלים את האלפא ביתא, והנה אחרי סיום הא"ב הזאת עשה הרב ז"ל פרק אחר והוציא את שמו בראשי הבתים עם מלות אחרות והם יהודה u. ſ. w. Hier hat Simcha Luzki auf Grund ſeines vollſtändigeren Codex ebenſo die Lücken Aſendopolo's vervollſtändigt, wie er das auf 3 Seiten mit den erſten 19 Alphabeten — unter Entſchuldigung — gethan hat.

[1]) Wenn die Anzahl der Alphabeth-Nummern bisweilen von Copiſten und Autoren verſchieden angegeben werden — wir begegnen den Zahlen 379, 381, 382, 385 — ſo beruht das nur auf einer verſchiedenen Bewerthung einzelner Nummern.

tiren, die sich sogar auf die Lücken [1]) und bisweilen auch auf die Fehler [2]) erstreckt.

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) Sieht man von den bekannten Lücken und Verstümmelungen ab, die nur die Edition betreffen, und nicht den Codex, nach dem diese erfolgt ist, u. z. von כ" des 98. Alph. bis כ" des 100. Alph. im Passus: כן בואת יהוד" = dem verschleiernden לואת יהוד" in der Edit. fol. 42 a, und von ד" des 311. und dem ganzen 312. Alph., wofür der Censorenausdruck: נתבטלו לגמרי בכ"מ שימצאו, wie von anderen kleineren Lücken der Edition aus Censurrücksichten, nicht minder von den Lücken im 24., 65. Alph. und den Verstümmelungen des 337. und 338. Alph. — deren Reichthum an griechischen Wörtern und Sätzen wir später noch kennen lernen werden, so habe ich in der Edit. Lücken der Handschrift, größere oder kleinere, an 23 wahrgenommen, wovon 18 bezeichnet worden, 5 unbezeichnet geblieben sind. In der Wiener Handschrift habe ich 26 Lücken gezählt, 24 angegebene und 2 unbemerkt gebliebene — Krafft und Deutsch zählten nur 5 (S. 66 und 67 ihres Catalogs). Von diesen Lücken sind 23 den Codices **D** und **E** gemeinsam; also Nichts, was im Pet. Cod. fehlt, steht im Wiener. Die überschüssigen Lücken dieses Codex erstrecken sich auf eine ganze Buchstabenstrophe oder kaum noch auf eine ganze. Bei einem so umfangreichen Werke, wie dem אשה"כ gewiß keine allzu große Differenz; aber doch groß genug, um nebst anderen Indicien eine gemeinsame Mutterhandschrift auszuschließen.

[2]) So z. B. haben beide Codices den Fehler ישועה הוקן נ"ע אנא im Namen יהודה nach Alph. 338 für איה חוקה לע [לה] ואקרו בעיניו, wie ich im השחר VII, S. 711 Anm. berichtigt habe.

Revue des études juives.

Publication trimestrielle de la société des études juives.

(Fortsetzung.)

Ueber die sechs Feuer.

Von den interessanten Aufsätzen, welche das zweite Quartalsheft (Oktober–Dezember 1880) bietet, heben wir als besonders beachtenswerth die Untersuchung hervor, welche James Darmesteter der schwierigen Stelle von den sechs Feuern Joma 21 b widmet. Dieselbe wird zur Quelle ihres Ursprungs sorgfältig verfolgt und ihre dunkle Kürze wird in ein so verständliches Licht gerückt, daß dadurch ein heller Schein auch auf die Ursprungsquelle reflektirt. Zwei Hauptstellen finden sich im Talmud über das Feuer Pessachim 54 a und Joma l. c. Nur mit der letzteren beschäftigt sich die Abhandlung des französischen Gelehrten, von der wir hier einen Auszug geben.

In Joma 21 b heißt es:

„Die Rabbinen lehren: Es giebt sechs Feuer. Es giebt ein Feuer, das ißt aber nicht trinkt; es giebt ein solches, das trinkt, jedoch nicht ißt; es giebt ein solches, das ißt und trinkt; es giebt ein solches, das Feuchtes sowol wie Trocknes ißt; es giebt ein Feuer, welches (jedes andere) Feuer fortstößt; es giebt ein Feuer, welches (jedes andere) Feuer verzehrt."

„1. Das Feuer, welches ißt und nicht trinkt, ist das unsrige; 2. dasjenige, das trinkt, jedoch nicht ißt, ist das der Fieberkranken; 3. dasjenige, das ißt und trinkt, ist das des Elias, denn es steht geschrieben: Und (die Flamme) leckte das Wasser im Graben auf; 4. dasjenige, das Feuchtes sowol wie

Trockenes ißt, ist das des Altarheerdes; 5. das Feuer, welches (jedes andere) Feuer fortstößt, ist das des Gabriel; 6. und das Feuer, welches (jedes andere) Feuer verzehrt, ist das der Gottheit (Schekinah), denn der Talmud erzählt: (Gott) streckte seinen Finger zwischen sie (die Engel) und verbrannte sie."

Soweit der Talmud.

Zur ersten Klasse demnach gehört das Feuer, dessen wir uns auf Erden bedienen; es verzehrt trockene Stoffe, wird indeß vom Wasser gelöscht, also es ißt, trinkt aber nicht.

Zur zweiten Klasse wird das Fieberleiden gezählt, welches einen unstillbaren Durst erzeugt und dabei die Eßlust aufhebt, also es trinkt, ißt aber nicht.

Die dritte Klasse bildet das Feuer, welches Elias auf dem Karmel nach I Reg. 18, 37. 38 vom Himmel herabflehte und welches den Opferstier, wie das Wasser im Graben verzehrte, also es aß nnd trank zugleich.

Zur vierten Klasse gehört das Feuer auf dem Opferaltar, das zu Moses' Zeit vom Himmel herabkam. Von seiner Wunderkraft ist öfters die Rede und da der Altar gegen Regenwetter nicht geschützt war, überdies an demselben Trankopfer hinabgegossen und Blut gespritzt wurde, so werden wol Holz und Opferstücke nicht selten in einem überfeuchten Zustand verbrannt worden sein, also aß dieses Feuer Trocknes und Feuchtes zugleich.

Als fünfte Klasse wird das Feuer des Gabriel aufgezählt, und hierbei auf folgende, Pessachim 118 a erzählte, Legende angespielt: Als Nebukadnezar nach Daniel 3, 25 Chananjah, Mischael und Asarjah in den feurigen Ofen werfen ließ und der Fürst des Hagels, Jurkami, die drei Männer retten wollte, trat Gabriel vor und sprach: Dies genügt nicht für Gottes Größe, so du, als Fürst des Hagels dazwischen treten wirst, denn Alles weiß wol, daß Wasser das Feuer löscht, sondern ich, als Fürst

des Feuers, werde hinabsteigen, innerhalb des Ofens kalt machen und außerhalb desselben die Gluth verbreiten und werde mitten in diesem Wunder noch ein anderes Wunder verrichten. So geschah es auch, und die Gluth wurde nach außen gedrängt. Gabriel also ist es, der das Feuer fortstößt.

Zur sechsten Klasse zählt das Feuer der Gottheit, der Schekinah. Das hierbei angeführte Citat bezieht sich auf Synhedrin 38 b, wo es heißt, daß eine Schaar [1]) dienstthuender Engel Einspruch gegen die Schöpfung des Menschen erhoben, „da habe Gott seinen kleinen Finger zwischen sie ausgestreckt und sie verbrannt." Die Engel sind Feuer und die bloße Berührung Gottes genügte, um sie zu verzehren. Gott ist es also, der das Feuer verzehrt.

Bei dieser Aufstellung und Spezialisirung der verschiedenen Feuergattungen findet der Autor ein verdächtiges, die exotische Herkunft verrathendes Moment schon darin, daß individuelle, einmalige Feuererscheinungen, wie die des Elias und des Gabriel, „welche doch keine beständig wirkenden Kräfte und nur je einmal zu Tage getreten sind, die erstere beim Opfer auf dem Karmel und die andere beim Ofen jener drei Männer" als besondere Klassen mit solchen zusammengestellt werden, welche unzweifelhaft einen allgemeinen Begriffscharakter an sich tragen. Aber auch, wenn man diese Ansicht von der Individualität der beiden genannten Feuer nicht theilt, bleibt es richtig, daß man sowol betreffs der einzelnen Klassen wie für das Prinzip sich in rabbinischen Schriften vergebens nach irgend einer Analogie umsieht, daß dieselbe vielmehr auf einem anderen Boden gesucht werden muß. In der That liefert uns der Parsismus eine überraschende Parallele hierzu.

---

[1]) Warum der Verfasser כת „ein Paar" (un couple) übersetzt, ist nicht abzusehen; כת bedeutet im talmudischen Sprachgebrauch eine Abtheilung, eine Gruppe.

Im Yasna, dem Gebetbuch der Parsen, finden sich folgende Anrufungen des Feuergottes Atar (**XVII**, 19, 62):

„Wir bringen dir das Opfer dar, du Atar, Sohn des Ahura-Mazda.

„Wir bringen das Opfer dar dem Feuer Bereši-savah.

„Wir bringen das Opfer dar dem Feuer Vohu-fryana.

„Wir bringen das Opfer dar dem Feuer Urvasischta.

„Wir bringen das Opfer dar dem Feuer Vasischta.

„Wir bringen das Opfer dar dem Feuer Spenischta.

„Wir bringen das Opfer dar dem Izeb Nairyo-Sanha, welcher im Nabel der Könige ist.

„Wir bringen das Opfer dar dem Atar (dem Feuer), dem Herrn aller Heerde, geschaffen von Mazda, dem Heiligen, dem Herrn der Heiligkeit, ebenso wie allen Atar (allen Feuerarten)."

Hier werden sechs Feuer aufgezählt: 1) Bereši-savah, 2) Vohu-fryana, 3) Urvasischta, 4) Vasischta, 5) Spenischta, 6) Nairyo-sanha.

Es sind dies nicht nur Namen, sondern, wie aus der parsischen Tradition zu ersehen, zugleich Klassen. Das Bundeheśch, die kosmologische Tradition der Parsen, enthält im Abschnitt über das Feuer **XVII**, p. 39, Folgendes:

„Ueber die Natur der Feuer wird in der Schrift gesagt: Es giebt f ü n f Gattungen Feuer, nämlich: 1) das Feuer Bereši-savah, welches vor Ahurmazd, dem Herrn, brennt; 2) das Feuer Vohu-fryan, welches im Körper der Menschen und Thiere brennt; 3) das Feuer Urvasischt, welches in den Pflanzen ist; 4) das Feuer Vasischt, welches in den Wolken ist und mit dem Dämon Spenyagar kämpft; 5) das Feuer Speniśht, dessen man sich in der Welt bedient, und welches dasselbe ist, wie das Feuer Behram."

Das Bundeheśch schweigt von der sechsten Anrufungsformel

des Yasna, von dem Nairyo-sanha, der übrigens selbst in diesem letzteren nicht als Feuer bezeichnet wird. Er ist ein Ized, ein Genius, den die Mythologie der Aveſta mit Atar, dem Feuer, durchaus nicht identifizirt, er ist demselben nur nahe verwandt, weil er von feuriger Beschaffenheit ist. Ein Vertreter und Bote des Ormazd, ruht der Nairyo-sanha als göttlicher Funke im Schooß des jedesmaligen Königs. Hinsichtlich seiner Einreihung unter die Feuerarten herrscht daher einiges Schwanken. Das Bundeheſch schließt ihn dabei aus. Ein parsischer Text, der im Uebrigen mit dem Bundeheſch übereinstimmt, bezeichnet ihn geradezu als Feuer und führt die sechs Feuerklassen auf; ebenso eine alte Pehlvi-Ueberſetzung des Yasnah.

Das Bundeheſch fährt dann weiter fort:

„Unter diesen fünf Feuern gibt es eines, das ißt und trinkt, es ist dasjenige, welches im Körper des Menschen ist; es gibt eines, das trinkt, jedoch nicht ißt, dasjenige, das in den Pflanzen ist, welche durch den Regen wachsen und gedeihen; es gibt ein solches, welches ißt jedoch nicht trinkt, dasjenige, dessen man sich im Leben bedient und ebenso das Feuer Behram; es gibt eines, das weder ißt noch trinkt, es ist das Feuer Vasischt (der Blitz.)."

Diesen beiden Klassensystemen, dem talmudischen ebenso wol wie dem parsischen, liegt also ein und dasselbe Eintheilungsprinzip zu Grunde, das Verlangen nach festen oder flüssigen Nahrungsstoffen. Bei einem so eigenthümlichen und originellen Grundgedanken ist wol die Annahme ausgeschlossen, als wenn beide Theile unabhängig von einander darauf gekommen wären. Es herrscht außerdem eine völlige Uebereinstimmung bei dem Begriffsglied des irdischen Feuers, daß es ißt, aber nicht trinkt; endlich ist auch die Zahl der Gattungsbegriffe bei beiden identisch. Welche von beiden Anschauungen darf nun die Originalität für sich beanspruchen? Unstreitig der Parsismus, der in dem, was

er den einzelnen Klassenbegriffen subsummirt, auf direkte Naturbeobachtung sich stützt, dessen Geist schon durch seine religiöse, dem Feuer zugewandte Richtung dazu geführt war, die verschiedenen Erscheinungsformen dieses Elements aufmerksam zu verfolgen, und in dessen Gebetsordnung diese Klassenbegriffe als göttliche Manifestationen einen bedeutsamen Platz einnehmen. Der leitende, maßgebende Faden war dabei die Voraussetzung, daß die thierische und pflanzliche Ernährung gar nichts anderes sei, als ein direkter Verbrennungsprozeß. Sobald von ihr aus der Impuls zu dem Klassifikationsgedanken gegeben war, ergab sich die Eintheilung von selbst: Feuer, das ißt und trinkt, trinkt und nicht ißt, ißt und nicht trinkt, nicht ißt und nicht trinkt, wozu noch eine fünfte und vielleicht noch eine sechste Klasse hinzutrat, um das himmlische Feuer hineinzuziehen. Der Talmud dagegen durchbricht diese Ordnungen schon dadurch, daß er ein Feuer, das nicht ißt und nicht trinkt, gar nicht aufstellt. Für ihn, der die Theorie der Ernährung als direkten Verbrennungsprozeß nicht anerkennt, war nur das irdische und das göttliche Feuer zu verwerthen, er behielt offenbar den äußeren Rahmen der Eintheilung bei und schob die ihm geläufigen Anschauungen hinein.

Durch diese Ergebnisse werden wir zu folgenden Schlußfolgerungen berechtigt:

Für die Geschichte des Judenthums ist dadurch, daß diese Theorie vom Feuer durch die Formel אי"ר eingeleitet und also in die Zeit der Mischnah-Lehrer hinaufgerückt wird, konstatirt, daß ein Kontakt zwischen jüdischer und parsischer Weltanschauung bereits stattgehabt, während die Palästinensischen Schulen noch in hoher Blüthe standen, lange bevor Babylonien sich zum Mittelpunkt für das geistige Leben des Judenthums aufgeschwungen hatte. Der Anstoß hierzu kann gleichwol nur von den Ufern des Euphrat ausgegangen sein. Möglich, daß es schon damals an einem selbstständigen Geistesleben unter den babylonischen Juden

nicht gefehlt hat; wahrscheinlicher jedoch, daß es der Vermittlung jener babylonischen Lehrer zuzuschreiben ist, welche vielfach nach Palästina eingewandert, dort zu hohem Ansehen gelangten und solche Ideen dorthin verpflanzten. Der Verfasser ist geneigt, in R. Nathan aus Babylonien, dem Ab beth din unter R. Simeon ben Gamaliel II, den Urheber dieser talmudischen Feuertheorie zu vermuthen, ohne indeß auf diese Hypothese ein besonderes Gewicht zu legen.

Nicht minder ist hierdurch aus dem Talmud ein Datum für die frühe Entwicklung des eigentlichen Parsismus gewonnen, für welche sonst ein bestimmter Anhalt fehlt. Wol unterscheidet bereits die Aveſta zwischen den sechs Feuern, ein genügender Beweis, daß diese Lehre von hohem Alter ist; aber was ihren Kern bildet, die Unterscheidung nach dem „Essen oder Trinken" findet sich erst im Bundeheſch, welches Schriftwerk nach der Eroberung durch die Araber abgeschlossen wurde. Da dieselbe indeß dem Talmud zufolge den Mischnalehrern bekannt war, deren Epoche nur bis zum Schluß des zweiten Jahrhunderts hinabgeht, so hat das Bundeheſch an dieser Stelle eine Tradition erhalten und wiedergegeben, welche spätestens aus dem zweiten Jahrhundert der üblichen Zeitrechnung herrührt und daher älter ist, als die Erhebung der Sassaniden und die Restauration der Zoroastrischen Lehre.

Hieran wollen wir noch einige Bemerkungen anschließen. Wir können dem Autor vor Allem nicht beistimmen, wenn er dem Feuer des Eliah und dem des Gabriel den Gattungscharakter abspricht und in ihnen nichts weiter erblickt, als jene vereinzelten Thatsachen, auf welche hin sie bezeichnet werden. Das Feuer des Eliah erscheint vielmehr als ein Beispiel für diejenige Feuergattung [1]), welche überhaupt heilige Männer oder Propheten

[1]) Einen Anhalt dafür, wenn auch keinen Beweis, finden wir im

vom Himmel auf die Erde herabzuflehen vermögen. Eliah selbst hat dies zu wiederholten Malen gethan II Reg. 1, 10, ebenso Salomo II. Chron. 7, 1. Das einzige Mal auf dem Berge Karmel hat sich nur sichtbarlich aufgethan, von welcher Beschaffenheit diese Flamme ist, daß sie zugleich ißt und trinkt. Das Feuer des Eliah bezeichnet also das Höchste, was in dieser Richtung der fromme und gerechte Mensch auf Erden auszurichten vermag. Nicht anders scheint es sich mit dem Feuer des Gabriel zu verhalten; es umfaßt dieser Begriff das himmlische Feuer, dessen vorzüglichster Repräsentant Gabriel ist. Wol war er nur ein einziges Mal nach Pessachim 118 a in Handlung getreten, aber gerade an derselben Stelle wird unmittelbar vorher berichtet, daß er in der gleichen Weise für Abraham bei dem Feuerofen des Nimrod eintreten wollte, von Gott indeß hierbei abgewiesen wurde. Gabriel, als Fürst und Herrscher des Feuers, stellt daher das himmliche Feuerelement dar. — Auch die Ableitung der einzelnen talmudischen Reihen aus dem Parallelismus mit dem Bundeheseh befriedigt nicht und es scheint, als wenn der Autor diesen Parallelismus für das Einzelne zu stark accentuirt, was namentlich bei dem Altarfeuer zu einer überaus gezwungenen Erklärung führt. Wir glauben dagegen, gerade hier ein lehrreiches und treffendes Beispiel vor uns zu haben, wie die Rabbinen einen Grundgedanken, den sie anderwärts entlehnten, in freier, selbstschöpferischer Weise nach ihrem Sinn vertieften und umgestalteten. Nur der Kerngedanke, das Eintheilungsprinzip nach Essen oder Trinken, wird acceptirt; das gewöhnliche irdische Feuer, das sich den Sinnen unabweisbar aufdrängt, mußte natürlich beibehalten werden, wird jedoch zugleich für das erkannt, was es ist, als die letzte, unterste Feuerordnung, von der man

---

Midrasch zu Schir Haschirim 2, 5: ר״א סמכוני באשי שות סמכוני באשות דרכה וכי

daher ausgeht, um in stufenmäßig an den verschiedenen Zwischengliedern aufsteigender Linie mit dem ersten und höchsten Wesen, mit Gott, abzuschließen. Schon ein oberflächlicher Blick zeigt, wie die sechs talmudischen Reihen in drei Gruppen zu je zwei Glieder zerfallen, von denen die erste Gruppe als irdisches Feuer, die zweite als himmlisch-irdisches und die dritte als rein himmlisches sich charakterisirt. Das gewöhnliche irdische Feuer gibt den Ausgangspunkt; die unterste Stufe bildet demnach eine Flamme, welche ißt, jedoch nicht trinkt. Die zweithöhere Stufe, welche trinkt, in dieser Kraftäußerung aber sich erschöpft und nicht zu essen vermag, ist die Fieberkrankheit, welche dem Kranken durch das Leiden eine gewisse, heiligende Weihe ertheilt. Beide Glieder haben indeß ihre Wurzeln ausschließlich im Irdischen. Es folgt nun als dritte Stufe das Feuer, welches ein Mensch, wie Eliah, vom Himmel auf die Erde herabzuziehen im Stande ist; ein solches ißt und trinkt zugleich, wie es sich auf dem Karmel ausgewiesen. Höher als dieses, obwol von derselben Art, steht auf der vierten Stufe das Altarfeuer, das durch Moses Vermittlung vom Himmel herabgekommen; es erhebt sich über das vorhergehende, vielleicht darum, weil es Gesammtisrael galt, oder weil es an der Stätte brannte, wo Gott selbst in seiner Herrlichkeit weilte, oder weil Mose sein Urheber alle übrigen Propheten weit hinter sich ließ. Jedenfalls wurde die Tempelflamme unzweifelhaft als das Höchste angesehen, was die Erde an Feuer überhaupt erreichen konnte und aufzuweisen hatte; daß sie, wie die des Eliah, zugleich essen und trinken konnte, wird dadurch bezeugt, daß sie trockne, wie feuchte Stoffe verzehrte. Bleibt noch das rein himmlische Feuer. Hier fällt nun die fünfte Stufe, die zweithöchste, dem Feuer der Engel zu, deren Fürst Gabriel mit seiner Flamme nicht nur zu essen und zu trinken vermag, sondern über das Feuer an sich sogar eine suveräne Macht ausübt, dasselbe in der wunderbarsten

Weise nach Belieben zwingt und fortstößt. Aber das Feuer aufheben und vernichten, es in Nichts verwandeln, das vermag selbst er nicht, daran findet auch Gabriel seine Schranke, das höchste aller geschaffenen Feuer im Himmel wie auf Erden. Diese Schranke fällt vor Gott, der allüberall die höchste Stufe einnimmt, der jedes Sein, auch das himmlische Feuer in's Nichts zurückschleudern kann.

Somit hätten wir zugleich an dieser Stelle von Joma 21 b einen Beleg so deutlich als nur wünschenswerth für die Selbstständigkeit und Freiheit gewonnen, mit der die Rabbinen ein geistiges Lehngut sich angeeignet, wie sie das von anderwärts Herübergenommene verarbeitet und ihrer eigenen Weltanschauung in Fleisch und Blut übergeführt. Wir sind daher wol zu der Behauptung berechtigt, daß sie in derselben Weise auch bei der anderen Hauptstelle für das Feuer, Pessachim 54 a, verfahren sind. Während jedoch Joma l. c. der parsischen Ideenwelt entnommen ist, führt Pessachim l. c. in den griechisch-römischen Sagenkreis hinein. An dem letzteren Ort ist die in jüdischem Geist modifizirte Prometheussage zu erkennen, welche das Feuer für das entscheidende Moment des technischen Kunstverstandes erklärt. Nur dadurch erhält der sonst talmudisch unberechtigte Satz ובמוצאי שבת נתן הקב"ה דיעה באדם הראשון מעין דוגמה של מעלה וכ׳ ein gutes Verständniß, und erklärt sich auch die Beziehung, in welche die Züchtung von Mauleseln damit gebracht wird. All dies ist ein Reflex von Prometheus, der das Feuer vom Himmel geholt und den Menschen die Zucht der Hausthiere gelehrt.

Diese beiden Hauptstellen über das Feuer legen Zeugniß ab von dem universalen und kosmopolitischen Zug, der den Talmud und seine Theorien beherrscht. Frei von nationalem oder religiösem Vorurtheil hat er aus den verschiedenartigsten Kulturgebieten geschöpft, hat er das Gute nirgends, wo er es gefunden, verschmäht, und indem das Gefundene von fremd-

artigen Schlacken geläutert in das eigene Gedankensystem verwebt wurde, ist demselben dadurch wiederum neues und auch höheres Leben eingehaucht worden.

Bloch-Posen.

Miscellen.

Von J. L.

8.

ככיים.

Man darf nicht verlangen, daß ein Lexicograph alle Stellen, über welche er nach der Reihenfolge des Alfabets sprechen muß, nachlerne: aber Spuren des Verständnisses der einschlägigen Stelle müssen sich nachweisen lassen, wenn man die Arbeit des Betreffenden ernst nehmen soll. Mit einem Wort im Talmud, das dazu bisher nur an einer Stelle nachgewiesen ist, in der einen, mit dem griechischen Wörterbuche von Pape in der andern Hand kommt man nicht weit. Es ist nöthig, solches Vorgehen zu brandmarken.

Die Mischna zählt Kilajim 1, 4 zu Paaren Bäume auf, welche mit einander erlaubte oder verbotene Mischlinge bilden. In der Erläuterung zu diesen Baumarten wird als Zusatz einer Barajtha eine Baumart ככיים [1]) erwähnt. Löw, Pflanzennamen S. 71 weiß darüber nichts zu sagen und setzt ein Fragezeichen dazu. Mehr läßt sich auch vorläufig über das Wort nicht beibringen. Das zu gestehen, wird man durch den Zusammenhang, in welchem das Wort steht, genöthigt. Nun hält man aber in der Aruchedition (Koh. Ar. II, 90) bei ככיים, das man

---

[1]) In dem Artikel כבאים sagt Kohut a. O. er halte dies biblische Wort (ולדעתי) für das arabische ככא — was aber als die jetzt allgemeine — obwohl nicht allgemein anerkannte s. Löw Pflanzennamen S. 71 und besonders Schenkels Bibellexikon s. v. Baka — Erklärung in den W.B.B. von Fürst und Gesenius angeführt wird.

notirt hat; es muß erklärt werden, man greift zum stetsbereiten Pape, der bietet unglücklicherweise „*βήχιον, τό*, Huflattich, tussilago, hustenstillend, Medic.“ und anstatt, daß im Jeruschalmi nachgesehen wird, ob diese Bedeutung auch nur möglich ist, wird der Artikel geschrieben und findet gläubige Leser. Huflattich, **Tussilago Farfara** Linné aber ist natürlich kein **Baum**, sondern ein unscheinbares Kräutchen, das 4—6 Zoll hoch wird.

Einen ganz ähnlichen Fall lernen wir in der Erklärung, welche Kohut nicht weit von der genannten (S. 91) giebt, kennen. Aruch verzeichnet unter dem Buchstaben Beth כברייא aus Schebiith 7, 2 und erklärt es durch das als arabisch bezeichnete כנגר. Das wäre arabisch כנגר, das aber Aruch nicht meinen kann, da er dieses arabische Wort unter dem talmudischen כנגר (Ar. s. v. Pfl. N. S. 294) nicht kennt und in Folge dessen **dieses** talmudische Wort verkennt. Aruch meint nach Pfl. N. S. 71 כנגר, **rothe Rübe** (Pfl. N. S. 273). Aber gesetzt auch, das arabische Wort, das Aruch beibringt, sei **kangar**, so kann dies unmöglich das von Kohut herbeigezogene קנגר (?) sein, da niemals in hebr. Umschrift des Arabischen für arabisches p hebräisch כ geschrieben wird. Dazu kommt noch, daß für die Emendation כנגר der Umstand spricht, daß man auf die Herbeiziehung des arabischen Wortes gewiß nur durch die vermeinte Aehnlichkeit mit dem zu erklärenden mischnischen כברייא geführt worden ist, dessen Beth und Kaf bei Aruch durch die alphab. Reihenfolge gesichert ist. Soweit die Combination der Wörter und Buchstaben; jetzt zur **Sache**.

Das fragliche Wort ist Pflanzennamen S. 71 aus Schebiit 7, 2 und Tosefta Kilajim 3, 12 nachgewiesen, dann ist die Erklärung Aruch's angeführt und hinzugefügt: „Man hält es für *βάκχαρις* . . . . . Schwerlich mit Recht.“ Eine Erklärung wird nicht gegeben. Kohut erklärt es für Kapper und will mit Ms. München: כוברייא lesen. Nun ist aber der Kapperstrauch (צלף) nach talmudischer Ansicht entweder ירק oder אילן (S. Berach. 36 a Pfl. N. S. 264 Anm. 4), keineswegs aber kann er zu den זרעים gezählt werden; demgemäß wird denn auch in Tosefta Kilajim 3, 17 p. 78, 9 Zuck. צלף, der Kapperstrauch, seiner Zwitter-

stellung entsprechend von Beth Hillel und Beth Schammaj in abweichender Weise beurtheilt, während daselbst 3,12 p. 77 בורכייר (d. i., wie auch Kohut anerkennt, das in Rede stehende בוכריא) zu einer andern Klasse von Pflanzen, den זרעים gezählt wird, also mit צלף, dem Kapperstrauche, nicht identisch sein kann.

Ein drittes Beispiel ist die Erklärung, die Kohut I, S. 218 f. für אפומלייא (so, nicht wie Kohut sich in unerlaubter Weise die Lesart zurechtmacht, אפימיליה lautet die L.A.). Jerusch. Nedar. VII, 40 b Z. 65 hieß es: הנדר מן הירק מהו שיהא מותר במיני אפומלייא כגון נבעה ומסרולה ופלולויה וכו'. Was immer in diesen Wörtern steckt, soviel ist sicher, an Baumfrüchte kann hier unmöglich gedacht werden. Pflanzennamen S. 53 wird über אפומלייא nichts gesagt als: „Vermuthungen wie φυλλάμπελον (Lewy) ἐπιμηλίς (ʿir David) sind werthlos." Kohut versucht es, die Stelle zu erklären. אפומלייא = ἐπιμηλίς Apfelmispel, מסרולה lies מספולה μέσπιλον Mispel פלולויה φυλλεῖον Laubwerk von Gewächsen z. B. Zugabe von Raute, Münze. Zum Schlusse heißt es von diesen dreien und den anderen miterklärten, um sie unter das ירק Jeruschalmi subsumiren zu können ועשבים הם וכולם מיני נטע, denn wenn es Bäume wären, so hätte Herr Kohut, was er nicht verschweigen kann, zwei arabische, hier verwendbare Baumnamen zur Hand. Diese Auseinandersetzung zeigt, daß er die Bäume Mispel und „Apfelmispel" für Kräuter hält, also mit der Mistel, viscum, verwechselt. Was ἐπιμηλίς selbst betrifft, so weiß ich davon nur, daß bei Diosc. I, Cap. 170, p. 152, Kühn dies Wort als Namen einer Mispelart kennt, welche andere σητάνιον nennen, die in Italien wächst und dem Apfelbaum ähnelt. — Sind aber ἐπιμηλίς und μέσπιλον Bäume, so ist die Kohut'sche Erklärung wirklich werthlos.

Φυλλεῖον „Laubwerk von Gewächsen z. B. Zugabe von Raute, Münze" — das schwerlich verständlich genug ist — stammt aus Pape s. v.: Laubwerk, allerlei Blätter von Küchengewächsen, Grünzeug, bes. die Zugabe von Raute, Coriander, Münze, Petersilie und ähnlichen würzhaften Kräutern, die man beim Einkauf der Gartengewächse bekam.

Abhandlungen.

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

VI.

Eliezer b. Hyrkanos.

Als Erster der fünf Schüler Jochanan b. Zakkai's wird stets Eliezer b. Hyrkanos genannt. Er war ein Mann von schroffem Wesen und unbeugsamen Grundsätzen. Dem Patriarchen stand er durch enge verwandtschaftliche Bande sehr nahe, aber seinem Wirken für die Einheit der religiösen Satzung und der Aussöhnung der Gegensätze trat er hinderlich in den Weg; er war einer der hervorragendsten Mitglieder der Schule Hillels, aber seine starren Prinzipien und seine Anhänglichkeit an Ueberliefertes liehen ihm zuweilen den Schein, der Schule Schammai's anzugehören; er stand in hohem Ansehen bei seinen Zeitgenossen, aber es mußte endlich der Bann über ihn verhängt werden, der ihn die letzten Jahre seines Lebens in verbitterter Einsamkeit verbringen ließ. Dennoch ist die Zahl seiner Aus-

ſprüche, ſowol in der halachiſchen als in der agadiſchen Tradition, eine ſehr bedeutende. Was die agadiſchen Sätze Eliezers betrifft, ſo werden diejenigen, welchen die Gegenanſicht ſeines Controverſiſten Joſua b. Chananja gegenüberſteht, im folgenden Kapitel behandelt werden, während die Darſtellung der übrigen durch Anordnung nach einigen, aus dem Inhalte derſelben ſich ergebenden Rubriken überſichtlicher gemacht werden ſoll.

1. Sentenzen. Charakteriſtiſche Worte.

Gleich ſeinen Mitjüngern hatte auch Eliezer einen aus drei Theilen beſtehenden Wahlſpruch. Er lautet [1]: „Es ſei dir die Ehre deines Nächſten ſo lieb, als deine eigene; ſei nicht leicht zu erzürnen; thue Buße einen Tag vor deinem Tode!" Ueber den letzten dieſer Sprüche fragten ihn einſt ſeine Schüler, ob denn der Menſch den Tag ſeines Todes vorher wiſſe. Um ſo eher, war die Antwort, wird er Buße thun; denn vielleicht ſtirbt er ſchon am nächſten Tage, ſo daß er alle ſeine Tage in Buße verbringt [2]. — Dieſem Wahlſpruche erſcheint in der Miſchna [3] noch folgende Warnung beigegeben, in der Eliezer

---

[1]) Aboth 2, 10.

[2]) Sabbath 153 a, Ab. di R. N. c. 15, Koh. r. zu 9, 8. Im Babli fügt Eliezer noch ein Gleichniß ſeines Lehrers Jochanan hinzu, ſ. S. 159 Anm. 2. Nach Sch. tob zu ψ 90, 12 hätte das Geſpräch zwiſchen Joſua b. Levi und ſeinen Schülern ſtattgefunden; doch iſt dies, nach Jalkut z. St., ſo zu berichtigen, daß vor dem Geſpräche Eliezers mit ſeinen Schülern der analoge Ausſpruch Joſua b. Levi's ausgefallen iſt.

[3]) Nicht aber in Aboth di R. Nathan c. 15. Hier iſt der Satz הוי . . . מתחמם כנגד אורן של חכמים als beſondere Tradition angeführt. Joſe b. Jehuda, der Zeitgenoſſe des Miſchnaredaktors Jehuda I., habe ihn im Namen ſeines Vaters, dieſer im Namen des ſeinigen, Ilai, überliefert, welcher letztere als Schüler Eliezers bekannt iſt. Vgl. Hoffmann in Berliner's Magazin VIII, 123. Von Jehuda b. Ilai ſagt (Toſ. Zebach. c. 2 Ende, Menach. 18 a) ſein College Eleazar b. Schammua: לפי שיהודה תלמידו של אילעי ואילעי תלמידו של ר' אליעזר

der bittern Stimmung seiner letzten Jahre Ausdruck giebt [1]): „Wärme dich an dem Feuer der Weisen, aber hüte dich vor ihren Kohlen, daß du dich an ihnen nicht verbrennst; denn ihr Biß ist Schakalsbiß und ihr Stich ist Skorpionenstich und ihr Zischeln ist Zischeln der Schlange, alle ihre Worte sind feurige Kohlen". An seinem Krankenbette versammelt, baten ihn seine Schüler: Meister, lehre uns die Wege des Lebens, daß wir auf ihnen uns würdig machen des Lebens der kommenden Welt! In seiner Anwort stellte Eliezer, wie in seinem Wahlspruche, die Warnung, des Nächsten Ehre zu achten [2]), voran und fährt dann fort: Haltet eure Kinder vom Lesen zurück [3]), lasset sie vielmehr zwischen den Knieen der Weisenjünger sitzen — d. h. von diesen mündlich unterrichten, — und wenn ihr betet, so wisset, vor wem ihr stehet [4])!"

לסיכך הוא שונה משנת ר' אליעזר. — Jose b. Jehuda berichtet über etwas aus dem Leben Eliezers Sukka 28 a.

[1]) S. Graetz IV, 45.

[2]) S. den Ausspruch Nechunja b. Hakkana's, oben S. 221.

[3]) Die Erklärung Levy's (Talm. Wört. I, 450 b) zu dem Satze: מנעו בניכם מן הגיון (bei Samuel b. Meir zu Gen. 37: אל תרכו בניכם בהגיון), welche als Vermuthung zum Theil auch bei Brüll 274 erscheint (s. auch Geiger, J. Z. V, 205), verdient vor den übrigen den Vorzug. Entscheidend ist das Beispiel נתנו להגיון j. Synh. 28 a ob., wo das Wort vom Lesen der apokryphen Schriften im Gegensatze zum Studium der kanonischen angewendet wird. Eliezer warnt vor dem bloßen Lesen der heiligen Schrift durch die Jugend, das ohne den mündlichen Unterricht der Weisen leicht zu unrichtigen Ansichten bringen könnte; dabei mögen ihm die auf die heiligen Schriften sich berufenden christlichen Anschauungen vorgeschwebt haben. Löw (Ben Chan. IV, 31) möchte für הגיון lesen הגליון = Evangelium! — Im Midrasch Maaße Thora (Jellinek, Beth Hamm. II, 95) sind die Sätze Eliezers unter die Mahnungen des Jehuda b. Bathyra aufgenommen, ebenso in der anderen Version dieses Midrasch, welche Schönblum (Lemberg 1877) unter dem Titel פירקא דבינו הקדוש edirt hat, p. 20 b; an der letzterwähnten Stelle fehlt jedoch der erste Satz, und der zweite ist in zwei getrennt.

[4]) Berach. 28 b. In Derech erez c. 3 ist בן עזריה irrthümlich statt בן הדרקנס. Daß dieser gemeint sei, sieht man aus dem unmittelbar da-

Die originelle, oft scharfe Ausdrucksweise Eliezers, welche auch in den angeführten Sentenzen und in manchen seiner weiter unten folgenden agadischen Sätze sichtbar wird, zeigt sich besonders dort, wo die Ueberlieferung in Berichten aus seinem Leben oder in halachischen Discussionen die eigenen Worte des auch in seiner Sprache sein Wesen nicht verleugnenden Mannes erhalten hat. Als ihm Ismael den Vorwurf machte, daß er aus Lev. 13, 49 zu viel herleite und der Schrift gleichsam zu schweigen heiße, damit er deute, sagte er ihm: „Du bist ein Palmbaum der Berge [1])!" — d. h. wenige und schwächliche Früchte tragend, zu ängstlich in der Auslegung der Schrift. Als er dem Akiba eine Deduction zu Lev. 7, 18 vortrug, regte er mit den Worten „Biege dein Ohr um zu hören!" seine besondere Aufmerksamkeit an [2]). Als Jose, der Sohn der Damascenerin, zu ihm nach Lydda kam und ihm einen Beschluß des großen Tages von Jabne mittheilte, wies ihn Eliezer auf feierliche Weise darauf hin, daß ihm der Inhalt jenes Beschlusses von Jochanan b. Zakkai als uralte Tradition gelehrt ward und begann seine Eröffnung mit den zu außergewöhnlicher Aufmerksamkeit mahnenden Worten: „Strecke deine Hand aus und schließe dein Auge [3])!" Als ihm Ilai die Antwort Josua b. Chananja's auf eine Frage, die er selbst aus Mangel an Tradition darüber unbeantwortet gelassen hatte, mittheilte, sagte er ironisch: „Beim

---

rauffolgenden und auf die Erzählung von Eliezers Tode, Synh. 68 a, sich beziehenden Satze: . . . ה' דברים למדנו מרי אליעזר בשעת מיתתו.

[1]) דקל הרים אתה Sifrâ z. St. (68 b). S. R. A. b. D. daselbst. R. Simson zu M. Negaim 11, 7 citirt דוקר הרים, woraus die Lesart des Jalkut z. St. עוקר הרים erklärbar.

[2]) כוף אונך לשמוע Sifrâ z. St. (36 a); Zebach. 29 a.

[3]) פשוט ידיך וקבל עיניך. Die Worte fehlen in M. Jadaim 4, 3 und Tos. Jadaim 2, 16; in b. Chagiga 3 b (danach Schocher tob zu ψ 25 Ende) sind sie so aufgefaßt, daß durch sie die Erzählung um ein Wunder vermehrt wird.

Bunde, das sind ja Worte, die dem Mose am Sinai gesagt wurden [1])!" Demselben Ilai, der zu einem Feste nach Lydda kam, um ihn als seinen Lehrer pflichtgemäß zu besuchen, sagte er: „Du bist ein rechter Festtagsfeierer; weißt du denn nicht, daß es kein Ruhm für die Weisenjünger ist, am Feste fern von ihren Häusern zu weilen [2])!" Als ihn seine Schüler über den Tod einer Sklavin trösten wollten, suchte er sich ihnen zu entziehen; als sie aber seine Gebahren nicht als Wink, von ihrem Vorhaben abzustehen, verstanden, fuhr er sie an: Ich vermeinte, ihr würdet euch schon am lauen Wasser verbrennen, doch brennt euch nicht einmal heißes. Wißt ihr denn nicht, daß man über Sklaven keine Tröstung empfängt; wenn man solche über den Tod freier Nichtverwandter nicht entgegennimmt, um wieviel weniger über den von Sklaven [3])! Eine gelehrte Frau, die eine agadische Frage an ihn richtete, wies er barsch mit den Worten ab: „Die Gelehrsamkeit einer Frau soll nur in ihrem Spinnrocken bestehen [4])!" Als sein Gebet um Regen nach mehreren darüber abgehaltenen Fasten unerhört blieb, richtete er an die sich entfernende Gemeinde die alle Schrecken der unabwendbaren Hungersnoth zusammenfassende Frage: „Habt ihr euch Gräber

---

[1]) בריח הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני Pesach. 38 b, s. Graetz IV, 425 f. Nach einer Handschrift (s. Dikd. Sofrim) und nach Tos. Challa c. 1 hätte dies Eleazar b. Azarja gesagt; für diese Version spricht der Umstand, daß bei einer ähnlichen Gelegenheit El. b. Azarja ebenfalls von einer Ansicht, die ihm Ilai im Namen Eliezers mittheilt, sagt (Tos. Pea c. 3): התורה אלו הדברים שנאמרו למשה בסיני.

[2]) אף אתה משוכחי רגל j. Sukka 53 a; mit verschiedenen Abweichungen b. Sukka 27 b.

[3]) J. Berach. 6 b unt. Vgl. die entgegengesetzte Anschauung Gamliels, oben S. 257.

[4]) אין חכמתה של אשה אלא בפילכה j. Sota 19 a oben. אין חכמה לאשה אלא בפלך b. Joma 66 b. Ueber die Unterweisung der Töchter im Gesetze lehrte Eliezer, M. Sota 3, 4: המלמד בתו תורה כאלו מלמדה תפלות. In j. Sota l. l. sagt er: ישרפו דברי תורה ואל ימסרו לנשים.

bereitet?" Erschüttert brach das ganze Volk in Wehklagen aus, und bald kam auch der ersehnte Regen [1]).

2. Das Studium der Lehre.

Gleich Jochanan b. Zakkai erscheint Eliezer in der Tradition als der Typus des allumfassenden Wissens und die Aeußerungen des Einen darüber werden auch dem Andern zugeschrieben [2]). Als Eliezer starb, so heißt es in einer Würdigung der älteren Tannaiten, wurde das Buch der Lehre begraben [3]); und in demselben Sinne sagte Josua b. Chananja, sein überlebender Zeitgenosse und Gefährte, als er den Stein in der alten Rennbahn von Lydda küßte, auf dem Eliezer beim Vortrage gesessen hatte: „Dieser Stein gleicht dem Berge Sinai, und der auf ihm saß, der Bundeslade [4])!" In seiner Gelehrsamkeit war besonders die treue Kenntniß alter Traditionen und von seinem Lehrer überkommener Entscheidungen hervorstechend; auf diese berief er sich stets, wenn er eine halachische Frage beantworten sollte, und mit seltsamer Scheu und eigenthümlichen

---

[1]) תקנתם קברים לעצמכם Taan. 25 b. — Man vergleiche noch das Gespräch Eliezers mit dem Priester Simon dem Sittsamen — שמעון הצנוע — Tos. Kelim I, 1, 6 (s. Perles, Zur rabbinischen Sprach- und Sagenkunde, S. 6), ferner die Antwort, welche er dem Epitropos des Königs Agrippa II. auf die Frage ertheilt, ob es genüge, wenn er nur eine tägliche Mahlzeit in der Laubhütte des Hüttenfestes nehme, Sukka 27 a. —

[2]) S. S. 148, Anm. 1. Eliezer wird auch als einer der vier Mitglieder des Gerichtshofes von Jabne genannt, welche sich durch linguistische Kenntnisse auszeichneten, „die siebzig Sprachen kannten", Synh. 17 b.

[3]) Tos. Sota 15, 3; b. Sota 49 b. Als Eliezer krank war, klagten seine Schüler: ספר תורה שרוי בצער, Synh. 101 a. In j. Sota Ende heißt es statt ספר התורה: ספר החכמה.

[4]) Schir r. zu I, 3. Ueber „Sinai" als Bezeichnung des Vielwissers im Gegensatze zum scharfsinnigen „Bergentwurzeler" s. Agada der bab. Amoräer S. 102.

Querfragen wich er der Antwort aus, wenn ihm eine solche Berufung nicht möglich war [1]). Diese Seite seiner geistigen Besonderheit hebt er selbst hervor in den Sätzen, mit welchen er einst bei seinem Aufenthalte in Ober-Galiläa sich selbst geschildert hat [2]): Niemals betrat Einer vor mir das Lehrhaus, noch entfernte ich mich später als irgendwer aus demselben [3]); nie habe ich profane Gespräche geführt und niemals etwas gesagt, was ich nicht von meinen Lehrern gehört habe [4]). — Das Verhältniß des Lehrers zum Schüler faßt er als das der äußersten Ehrfurcht auf; er sagte [5]): „Wer hinter seinem Lehrer stehend betet, wer ihm einen vertraulichen Gruß bietet oder nur erwiedert, wer gegen die Autorität seines Lehrers ankämpft und wer tradirt, was er nicht aus seinem Munde vernommen, der bewirkt, daß sich die Herrlichkeit Gottes aus Israel entfernt." Einem Schüler, der in seiner Anwesenheit selbstständig zu entscheiden gewagt hatte, sagte er baldigen Tod voraus, und als man ihn fragte, ob er denn ein Prophet sei, antwortete er mit den Worten Amos (7, 14): „Ich bin kein Prophet und nicht der Sohn eines Propheten, aber ich habe es als Ueberlieferung, daß in Anwesen-

---

[1]) Sukka 27 b, Joma 66 b, j. Joma 43 a, Tos. Jebam. c. 3 Ende.

[2]) Sukka 28 a.

[3]) Daß die Sätze so zu reihen sind, sieht man in Dikduke Sofrim z. St. In Schir r. Einleitung heißt es ebenfalls: אמר ר' אליעזר מימי לא קדמני אדם לבית המדרש ולא הנחתי שם אדם ויצאתי. Dann folgt die Erzählung: „Einst stand ich früh auf und traf schon die Dünger- und Stroharbeiter bei ihrem Tagewerke. Da rief ich aus: „Wenn du wie Silber nach ihr forschest . . . ." (Prov. 2, 4). Wir sind nicht wie die Dünger- und Stroharbeiter — sondern unsere Beschäftigung ist, wie es der angeführte Vers ausdrückt, ungleich edler —, sollten wir nicht mindestens so eifrig wie diese sein: אנחנו לא כזבלים ולא כתבנים אפילו כתבנים אפילו כיבלים. — Die Lesart נתבנים, נובלים, die auch Levy I, 510 a zu erklären sucht, ist entschieden eine sinnlose, aber leicht zu beseitigende Corruptel.

[4]) S. über diesen letzten Satz Frankel 83.

[5]) Berach. 27 b.

heit des Lehrers entſcheiden ein todeswürdiges Vergehen iſt. Auch Nadab und Abihu, die Söhne Aharons ſtarben deßhalb, weil ſie ſich dieſes Vergehen gegen ihren Lehrer Moſes hatten zu Schulden kommen laſſen [1]). Dem Verfahren Moſes' als Lehrers entnahm Eliezer auch die Verpflichtung, die jeder Lehrer dem Schüler gegenüber hat, ihm den Lehrſatz viermal vorzutragen, damit er ſich ſeinem Gedächtniſſe einpräge [2]). Von dem Lehrhauſe Moſes' ſpricht Eliezer zu drei Stellen der heiligen Schrift, an denen berichtet wird, daß Fragen nicht Moſes allein, ſondern mit ihm Aharon oder Eleazar und den Fürſten vorgelegt wurden [3]).

Die Pflicht des Studiums wird auch durch die vorgeſchriebene Feſtesfreude nicht aufgehoben; ihm ſoll man alle Stunden des Feſttages weihen, während der Ungelehrte ſeine ganze Feſtesfreude in irdiſchem Genuſſe ſuchen mag [4]). Eliezer ſaß einſt an einem Feſte im Lehrhauſe und hielt Vortrag über deſſen Satzungen. Die Zuhörerſchaft verminderte ſich immer mehr und jeder ſich entfernenden Gruppe gab er eine ironiſche Bezeichnung, in welcher er andeutete, daß je ſpäter eine Zuhörerklaſſe den Vortrag im Stich ließ, deſto weniger Wohlſtand ihrer zu Hauſe harre [5]). Als er nun die ſechste, die letzte Klaſſe der ſich

---

[1]) Sifrâ zu Lev. 10, 1 (45 a), j. Schebiith 36 c ob., Peſikta 172 a, Lev. r. c. 20, Erubin 63 a. — Zu der Anwendung von Amos 7, 14 vgl. oben S. 245 Anm.

[2]) Erubin 54 b: ומה אהרון שלמד מפי משה ומשה מפי הגבורה כך הדיוט מפי הדיוט על אחת כמה וכמה. Dieſem Schluſſe iſt ähnlich an Inhalt und Form der im Sifrâ Anf. (3 c) anonym gebrachte: ומה אם מי שרוא שומע מפי הקב"ה ומדבר ברוח הקדש צריך להתבונן בין פרשה לפרשה ובין ענין לענין על אחת כמה וכמה הדיוט מן הדיוט.

[3]) Zu Num. 9, 6, Sifrê z. St. (§ 68); zu Num. 15, 33, ib. (§ 113); zu Num. 27, 2, ib. (§ 133), Baba Bathra 119 b.

[4]) Beza 15 b: אין לו לאדם ביום טוב או אוכל ושותה או יושב ושונה.

[5]) Er wendete dazu bildlich die Bezeichnungen der Weingefäße in absteigender Größe an: πίθος, חבית, כד, lagena, כוס.

Entfernenden als die des Fluches — des Mangels — bezeichnete, bemerkte er, wie seine ausharrenden Jünger erblaßten. Nicht euch, so beruhigte er sie, sage ich dies, sondern Jenen, welche sich entfernt haben; denn sie lassen das Leben der Ewigkeit und beschäftigen sich mit dem Leben des Augenblickes [1])! Dann empfahl er ihnen mit den Worten aus Nehem. 8, 10, selbst nach Hause zu gehen und sich des Festes zu freuen [2]). — Das Studium der Thora bildet Israels Stärke. Diese Lehre knüpfte er an Exod. 17, 11, wo nach ihm das Hochhalten der Hände Moses das dereinstige Festhalten an der durch Moses gegebenen Lehre bedeutet, das Niedersinken desselben hingegen das Sinken der Gesetzeskunde in Israel [3]).

3. Das Gebet.

„Wenn ihr betet, so wisset, vor wem ihr stehet [4])! " Diese dritte Lehre, die Eliezer seinen Schülern auf ihre Frage nach dem Wege zum Heile giebt, zeigt, welch' hohen Werth er auf die Verinnerlichung des Gebetes legte. Von ihm hat auch die Mischna [5]) den Satz aufbewahrt: „Wer sein Gebet zu einer als fest normirte Satzung zu erledigenden Pflicht macht — d. h. es ohne innern Antrieb verrichtet — dessen Gebet ist kein Erflehen der göttlichen Gnade [6]). Stimmungsvoll ist das von ihm empfoh-

---

[1]) שמניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה. S. Agada der bab. Am. S. 127, A. 60.

[2]) Beza 15 b.

[3]) Mechiltha z. St. (54 a ed. Fr.), zu ergänzen aus Jalkut z. St.

[4]) S. S. 291. Der Satz דעו לפני מי אתם עומדים erinnert an den Eleazar b. Arachs: דע לפני מי אתה עמל (Ab. 2, 14).

[5]) Berach. 2, 4.

[6]) העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים. Hingegen von dem Thorastudium sagte Schammai (Ab. 1, 15): עשה תורתך קבע. Von dem Gebete sagte ganz so Simon b. Nathanel (s. S. 260, Anm. 2): אל תעש תפלתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום. Daß in diesen Sätzen

lene „kurze Gebet [1])“: „Thue deinen Willen im Himmel und laß Herzensbefriedigung zu Theil werden deinen Verehrern auf der Erde, was dir gut dünkt, thue!“ Einſt kürzte ein Schüler, der in ſeiner Gegenwart vorbetete, die Benediktionen des Gebetes, und die Mitſchüler nannten ihn ſpottend einen „Kürzer“; doch Eliezer verwies es ihnen, indem er ſagte: Er iſt doch nicht kürzer als Moſes, der da betete (Num. 12, 13): „Gott, ach, heile ſie doch!“ Ein anderes Mal dehnte ein Schüler die Benediktionen und ſie nannten ihn einen „Dehner“. Auch da wies der Meiſter auf Moſes hin, der 40 Tage lang vor Gott im Gebete lag (Deut. 9, 25). Eliezer hatte nämlich den Grundſatz, daß man je nach der Gelegenheit und dem Bedürfniß bald kürzen, bald dehnen dürfe [2]). Er entnahm ihn der Frage Gottes an Moſes: „was ſchreiſt du zu mir“ (Exod. 14, 15), die er ſo paraphraſirte: „O Moſes, meine Kinder ſind in Bedrängniß, das Meer verſperrt ihnen den Weg und der Feind verfolgt ſie, und du ſteheſt da und beteſt ſo viel; o Moſes, es giebt eine Zeit, wo man das Gebet dehnen und eine, wo man es kürzen ſoll [3]). Das Privatgebet, in dem die perſönlichen Anliegen und Kümmerniſſe Gott vorgetragen werden, ſoll nach Eliezer dem auf das Allgemeine und Nationale ſich beziehenden Hauptgebete, vorangehen, damit dieſes mit umſo ruhigerem Gemüthe verrichtet werde; nach Joſua hingegen muß das letztere, als das wich-

---

eine Oppoſition gegen die Beſtrebungen Gamliels, das Gebet feſt zu normiren, ſich ausſpricht (Geiger, Nachgel. Schriften IV, 327; Weiß II, 73), iſt nicht erweislich.

[1]) Toſ. Berach. 3, 7; b. Berach. 29 b.

[2]) שהיה אומר יש שעה להאריך יש שעה לקצר, Mechiltha zu Exod. 15, 25 (45 b); mit Weglaſſung des Schluſſes und auch ſonſt modificirt b. Berach. 34 a. In Sifrê zu Num. 12, 13 (§ 105) fehlt der Rahmen der Erzählung und die Meinungen Eliezers über Kürzung und Dehnung des Gebetes erſcheinen als Antworten auf bezügliche Fragen ſeiner Schüler.

[3]) Mech. z. St. (29 a).

ligere, zuerst beendet werden. Jener begründet seine Ansicht mit ψ 102, 1, Josua mit ψ 142, 3 [1]).

4. Israel. Proselyten. Heiden. Judenchristen.

Gleich seinen Zeitgenossen empfand Eliezer schwer die Katastrophe, die er miterlebt hatte. Er sah dieselbe als Beginn einer neuen Epoche allgemeinen geistigen Verfalles an, den er mit folgenden Worten schilderte [2]): „Seit dem Tage der Zerstörung des Heiligthums sind die Gelehrten auf der Stufe der Jugendlehrer diese auf der Stufe der Lehrergehilfen [3]), die letztern aber sind dem unwissenden Volke gleich, das immer mehr zerrüttet wird; Niemand frägt oder fordert Belehrung, und auf wen sollen wir uns stützen, wenn nicht auf unsern Vater im Himmel!" Als man ihn fragte, ob die frühere Zeit oder die spätere den Vorzug verdiene, sagte er [4]): Das Heiligthum bezeugt es [5]); euere Väter — zur Zeit des ersten Tempels — haben nur das Gebälke des Tempels entfernen gemacht (Anspielung auf Jes. 22, 8), wir aber, wir haben die Mauern fortgeblasen [6]), (bewirkt,

---

[1]) Aboda zara 7 b. Beide setzen שיחה = תפלה, mit Berufung auf לשוח, Gen. 24, 63. In der Barajtha Berach. 36 b (j. Berach. 7 a unt., Gen. r. c. 68 Josua b. Levi) wird umgekehrt aus שיחו ψ 102, 1 bewiesen, daß לשוח „beten" bedeutet. In Sch. tob zu ψ 102 (vgl. Jalkut) ist die Controverse zwischen El. und Josua auf die spätern Tannaiten Meir und Jose übertragen. —

[2]) Sota 49 a b (Anhang zur Mischna).

[3]) כחוניא וספריא. חזן, gewöhnlich Synagogenaufseher oder auch Gerichtsdiener, bedeutet hier die untere Stufe des Jugendlehrers, wie z. B. in der Mischna Sabb. 1, 3: החזן רואה היכן התינוקות קוראין. S. Frankel, Monatsschrift 1866, 275.

[4]) J. Joma 38 c, Schocher tob zu ψ 137 Ende; b. Joma 9 b.

[5]) Jerusch. הבחירה יוכיח [בית] עידיכם; Sch. tob richtiger עידיכם בביח יוכיחו הבחירה (nämlich die Mauern). In Babli sind zwei Versionen: עידיכם בירה und תנו עיניכם בבירה. Das Uebrige fehlt dort ganz. הבירה יוכיח sagt ib. Jochanan zu Simon b. Lakisch.

[6]) פעמנו הכחלים.

daß das Heiligthum bis auf den Grund zerstört werde, mit Benutzung von ψ 137, 7). Ueber das zerstörte Heiligthum — so dichtete Eliezer mit Anlehnung an Jerem. 25, 30 — klagt Gott zu jeder der drei Nachtwachen mit Löwenstimme [1]). Wahrscheinlich mit Rücksicht auf die verlorene Sühnestätte knüpfte er an Jerem. 17, 13 den Satz: „So wie das Tauchbad den Unreinen rein macht, so wird Israel durch Gott rein [2]).

Den Proselyten war Eliezer nicht hold. Hart fuhr er den berühmtesten Proselyten seiner Zeit, Akylas an, als dieser mit Beziehung auf Deut. 10, 11 sagte, welch' besondere Liebe denn Gott dem Fremdling gegenüber damit beweise, daß er ihm Nahrung und Kleidung zu Theil werden läßt; Eliezer verwies ihn streng auf den Patriarchen Jakob, der gerade diese Bedürfnisse so inbrünstig erfleht habe (Gen. 28, 21) [3]). Die sonst für die Beliebtheit des „Fremdlings" vor Gott angeführte Thatsache, daß die heilige Schrift so ungemein oft von der Bedrückung desselben abmahnt, erklärte Eliezer damit, daß des Proselyten Natur von Hause aus böse sei, er also geschont werden müsse, um nicht rückfällig zu werden [4]). In diesem Sinne erklärte Eliezer, unter

---

[1]) Berach. 3 a. Ib. hat Rab (Agada der bab. Amoräer S. 23) denselben Ausspruch erweitert.

[2]) In dem Texte מקוה ישראל ד' nimmt er מקוה in der im Neuhebräischen — in Gen. 1, 10, Lev. 11, 36 begründeten — häufigern Bedeutung: Tauchbad. Nur in Pesikta 157 b wird der Satz Eliezer zugeschrieben — תני בשם ר' אליעזר. In der Mischna, Joma Ende (vgl. j. Joma Ende) ist er mit einem analogen Akiba's zu einem Ganzen verbunden. — Wie sehr ihm die Ehre Israels am Herzen lag, das zeigt die Erzählung in Megilla 25 a.

[3]) Gen. r. c. 70 g. A., Koh. r. zu 7, 8., Num. r. c. 8 Ende mit mehreren Varianten. In Exod. r. c. 19 ist die Antwort Eliezers mit der Josua's zu einer verbunden und die Beiden bloß als רבותינו eingeführt. — Auch Koh. r. zu 1, 8 wird die Zurückweisung einer Proselytin durch El. erzählt.

[4]) Mechiltha zu Exod. 22, 20 (95 a) גר לפי שסודו רע לסיכך מהיר עליו. . . . . Vgl. b. Baba Kamma 59 b und Mass. Gerim c. 4. In Num. r. c. 8 g. A. anonym: שהרבה בשמירתם כדי שלא יחזרו לסורם.

dem „Feind" Exod. 23, 4, sei der Proselyt zu verstehen, der zu seiner bösen Natur zurückgekehrt ist [1]). Die Frage, warum die Proselyten seiner Zeit von so vielen Leiden und Plagen heimgesucht werden, beantwortete er mit der Bemerkung, daß sie nicht aus Liebe zu Gott, sondern aus Furcht vor seinen Strafen fromm seien [2]).

Die pessimistische Ansicht, welche E. von den Proselyten hatte, entspringt derjenigen von den Heiden. Man kann, so lautet ein oft citirter halachischer Grundsatz von ihm, annehmen, daß der Sinn eines jeden Heiden auf Götzenthum gerichtet ist [3]). In seiner Erklärung zu Prov. 14, 34 behauptete er, daß wo die Völker Wohlthätigkeit und Milde üben, sie es nur thun, um damit groß zu thun [4]). In dem nächsten Capitel wird gezeigt werden, daß er auch allen Heiden den Antheil am zukünftigen Leben absprach, im Gegensatze zu Josua b. Chananja.

Mit den Judenchristen hatte Eliezer Verkehr, so daß er bei einer Verfolgung derselben ebenfalls vor den Richterstuhl des römischen Hegemon gebracht wurde, unter der Anklage, jener

---

Das Hauptwort סור, auch סיאור, סאור geschrieben — s. Levy, Wört. zu den Targ. II, 136 b — wird von Aruch סר IV mit שאור, Sauerteig, identificirt. Der böse Trieb heißt in dem Gebete des alten palästinensischen Amora Alexander (Berach. 17 a) bildlich שאור שבעיסה. Mit dem bösen Triebe erklärt das Wort auch Raschi zu Horajoth 13 a, doch leitet er es von שר, Fürst, Herrscher ab, da der Trieb im Menschen herrscht; in Kidduschin 82 a hingegen umschreibt er סור mit מסרב und leitet es vom Verbum סר in der Bedeutung einkehren bei Jemandem ab.

[1]) Mechiltha z. St. (99 a): בגר שחזר לסורו הכתוב מדבר. In der eben erwähnten Erzählung von Akylas kommt der Ausdruck חזר לס' ebenfalls vor.

[2]) Jebamoth 48 b. Vgl. die Controverse über Hiob oben S. 227.

[3]) סתם מחשבת נכרי לעבודה ורה Gittin 45 b und Parallelen, j. Beza 60 a. Vgl. auch E.'s Ansicht, daß Vieh der Heiden zum Opfer untauglich sei, Aboda zara 23 b f.

[4]) להתגדל בו Baba Bathra 10 b, שהן מתיהדרין בהן Pesikta 12 b. Im Babli hat den letzteren Ausdruck Gamliel, dessen Satz sonst mit dem Eliezers identisch ist.

Sekte anzugehören. Als der Römer seine Verwunderung darüber aussprach, daß ein so angesehener Mann sich „mit so nichtigen Dingen abgebe", antwortete Eliezer in seiner lakonisch ausweichenden Weise: „Der Richter ist beglaubigt, gegen mich zu zeugen." Er meinte den ewigen Richter, der Hegemon aber bezog das Wort auf sich selbst und nahm es als löbliches Vertrauen gegen ihn, das er mit völliger Freisprechung belohnte. Eliezer aber trauerte ob des Verdachtes, der auf ihn gelastet hatte, seine Schüler suchten ihn vergebens zu trösten, und erst Akiba's Vermuthung, jener sei wol Strafe dafür gewesen, daß er einmal an irgend einer Ansicht der Sektirer Gefallen gefunden, gemahnte ihn daran, daß er einmal wirklich einer solchen Beifall gespendet habe. Einst traf er nämlich in Sepphoris den Jakob aus Kefar Sekanja, der ihm eine eigenthümliche Auslegung von Jesus zu Deut. 23, 19 und Micha 1, 7 mittheilte, welche Eliezer beifällig aufnahm. Dafür sei er nun mit der falschen Anklage bestraft worden [1]). Ich habe, so schließt er seine Selbstanklage, die Worte der Schrift übertreten [2]): „Halte ferne von ihr deinen Weg und nähere dich nicht ihrem Hause" (Prov. 5, 8) —, in denen vor der Sektirerei — der Christen — gewarnt werde. Nach einer Quelle habe Eliezer damals die Sentenz ausgesprochen: „Halte dich ferne von dem Häßlichen und dem, was ihm ähnlich ist [3])."

---

[1]) Kohel. r. zu 1, 8 und mit bedeutenden Abweichungen b. Aboda zara 16 b f., gekürzt Tos. Chullin 2, 24. Vgl. Derenbourg 357 ff.

[2]) שעברתי על מה שכתוב בתורה. תורה ist im weiteren Sinne genommen.

[3]) Tos. Chullin 2, 24: לעולם יהא אדם בורח מן הכיעור ומן הדומה לכיעור. Anonym steht der Satz noch Ab. di R. Nathan c. 2 g. A. und Bar. Chullin 44 b. S. auch unten Cap. XII, Abschn. 1. — Eine Wundersage von der Ueberwindung eines christlichen Zauberers durch Eliezer und Josua am Tiberiassee liest man j. Synh. 25 d.

5. Zu den biblischen Erzählungen und Personen.

Von den agadischen Aussprüchen Eliezers beziehen sich einige auf die im Pentateuch erzählten Begebenheiten, und man erkennt sein Bestreben, den wunderbaren Charakter derselben durch Ausmalung und Erweiterung noch wunderbarer erscheinen zu lassen. — Von den zehn ägyptischen Plagen war jede vierfach, nach den vier Ausdrücken für das Walten der göttlichen Strafgewalt in ψ 78, 49; aber fünfmal soviel Plagen als in Aegypten trafen die Aegypter am Meere, denn dort wirkt „Gottes Finger" (Exod. 8, 15), hier aber „Gottes Hand" (Exod. 14, 31) [1]). — Von der Erscheinung Gottes beim Durchzuge durch das Schilfmeer sagt Eliezer [2]): Mehr als Jecheskel und die übrigen Propheten — von denen [3]) gesagt ist (Hosea 12, 11): „Durch die Propheten gebe ich Gleichnisse" und (Jech. 1, 1) „ich sah Gesichte Gottes" — sah am Meere die Sklavin, wie es geschrieben ist: „Dieser ist mein Gott" (Exod. 15, 2). Das wird durch ein Gleichniß klar: Wenn ein König in eine Provinz kommt, während ihn sein Hofstaat umgiebt, Tapfere zu seiner Rechten und Linken, Legionen vor ihm und nach ihm sind [4]), so fragt Jeder,

---

[1]) Sch. tob zu ψ 78, 49, Exod. r. c. 23; in der Hauptquelle, Mechiltha zu 14, 30, abgekürzt. Auf dem wörtlich genommenen Gegensatze zwischen „Finger" und „Hand" beruhen auch die Aussprüche Akiba's und Jose's, des Galiläers über die Plagen; der Satz des Letzteren — in Exod. r. für יוסי ר' irrthümlich יהושע ר' — steht deshalb zuerst, weil er die geringste Anzahl von Wundern annimmt.

[2]) Mech. zu 15, 2 (37 a).

[3]) שנאמר nach כהם darf man nicht mit Friedmann streichen, vielmehr muß zur Herstellung des Zusammenhanges vor משל eingeschoben werden: שנאמר זה אלי ואנוהו, da sich das Gleichniß auf diesen Satz bezieht.

[4]) ועליו צפירה מקיפתו וגבורים מימינו ומשמאלו וחיילות מלפניו ומאחריו. Das Wort צפירה — vgl. Jesaia 28, 8 — bedeutet in der Mischna —

welches denn der König sei, da dieser gleich den Anderen ein Mensch aus Fleisch und Blut ist; als aber der Heilige, gepriesen sei er, sich am Meere offenbarte, da mußte Keiner fragen, welches der König sei, sondern Alle erkannten ihn und sprachen: Dieser ist mein Gott! Auch in Hoh. 2, 14, welchen Vers El. auf Israel am Meere deutet [1]), erklärte er die Worte: „Dein Anblick ist schön" damit, daß das ganze Volk mit den Fingern auf Gottes Herrlichkeit hinzeigte und sprach: „Dieser ist mein Gott, ihn will ich verherrlichen [2])!" — Das Wunder des Mannaregens schmückte Eliezer folgendermaßen aus: „Komm und sieh, wie das Manna den Israeliten herunterkam! Der Nordwind fegte die Wüste rein, Regen wusch die Erde, Thau stieg auf und erstarrte, vom Winde angeweht, zu goldig glänzenden Tafeln, auf welche das Manna niederfiel." Wenn Gott, so schließt die Schilderung, solche Fülle bereitet für diejenigen, die ihn erzürnen, welcher Lohn wird erst den Frommen in der Zukunft zu Theil werden [3])! Das Wunder

---

Kelim 16, 3 — die Einfassung, den Rand eines Gefäßes, hier aber das Gefolge des Königs.

[1]) Schir r. z. St. Auch hier sind mit der Deutung Eliezers parallel die seiner Schüler Akiba und Jose Gelili (zu 1, 8 und 1, 12 hat Schir r. Deutungen von El. und Akiba). S. auch des Letztern Ausspruch j. Sota 20 c ob., b. Sota 30 b. Eliezers Deutung ist mit einer andern versetzt auch in Mechiltha zu 19, 17 (65 a) zu lesen. S. Friedmann daselbst.

[2]) מראך .ומראך נאוה שהיו ישראל מראין באצבע ואומרין זה אלי ist als nomen actionis des Hiphil genommen. Eine mit Josua gemeinsame Deutung von Hoh. 7, 2 f. unten Cap. VII Einleitung.

[3]) Mechiltha zu Exod. 16, 13 (48 b). Im Jalkut z. St. (§ 259) ist als Autor Eleazar aus Modiim genannt, doch wird von diesem weiter unten in der Mech. ein anderer Ausspruch über das Manna mitgetheilt, ferner stimmt der Schluß der Schilderung mit dem Ausspruche des El. b. Hyrkanos zu Num. 5, 18 (Sifrê § 11, b. Sota 14 a) ziemlich überein. — Fälschlich setzt Jalk. ר״א המודעי für ר׳ אליעזר z. B. auch zu Exod. 18, 1, wo unmittelbar die Deutung des Modiiten vorausgeht und Mech. z. St., sowie b. Zebach. 106 a, richtig bloß ר׳ אליעזר steht. Zu Exod. 20, 3 hat Jalk. ebenfalls ר״א המודעי, während Mech. z St., Sifrê zu Deut. 11, § 43 und Jalk. selbst zu Deut. 11, 16 bloß ר׳ אליעזר haben.

der Offenbarung am Sinai erweiterte er damit, daß er leibliche und geistige Gebresten aus Israel schwinden läßt und aus Bibelstellen beweist, daß es unter den am Fuße des Berges Versammelten weder Blinde (Exod. 20, 18), noch Stumme (Exod. 19, 8), noch Taube (Exod. 24, 7), noch Lahme (Exod. 19, 17), noch Blödsinnige (Deut. 4, 35) gegeben habe [1]).

Ueber die Personen der Bibel giebt es nur wenige Aussprüche Eliezers. Von den Patriarchen hatte er die strenge Ansicht, daß wenn Gott mit ihnen nach dem Recht verfahren wäre, auch sie ob der ihnen zum Vorwurfe gereichenden Handlungen nicht hätten bestehen können; er begründete dies mit I Sam. 12, 7, wo er unter „euere Väter" die Stammväter versteht [2]). In Nethanel, dem Stammfürsten Issachars (Num. 7, 18) sieht er die Einsicht und Erfahrenheit seines Stammes (I Chr. 12, 33) vorgebildet [3]). Als Moses starb, ließ sich im ganzen Umfange des israelitischen Lagers eine Himmelsstimme vernehmen, die wie ein Herold verkündete: Moses ist gestorben [4])!

---

[1]) Mech. zu 20, 18 (71 b). Die Stellen, an denen dieser Satz in der spätern Agada mehr oder weniger modificirt vorkömmt, führt Friedmann an, in seiner Einleitung zur Mech. S. LXI.

[2]) Arachin 17 a. אילמלי בא הקב"ה עם אברהם יצחק ויעקב בדין אין יכולין לעמוד מפני התוכחה.

[3]) Sifrs z. St. § 52. לפי שזכה בעצה זכה שניתן בינה בשבטו. So muß der Satz nach Jalk. z. St. (§ 715) und Num. r. z. St. (c. 13) lauten. Die Worte: מעלה עליו הכתוב כאלו הוא הקריב תחלה sind irrthümlich aus dem vorhergehenden Satze wiederholt. Welchen Rath Nethanel ertheilt habe, ist — wie Mathnoth Kehunna erklärt — aus dem Satze eines spätern Autors, Schir. r. zu 6, 4 und Num. r. zu 7, 2 (c. 12 g. E.), zu entnehmen: Nethanel sei es gewesen, der den Stammfürsten rieth, Wagen für die Stiftshütte zu spenden. Es scheint, daß Eliezer das Wort הקריב, welches nur beim Fürsten Issachars vorkömmt, so gedeutet hat, als ob es factitiv gemeint wäre: er veranlaßte zu opfern, zu spenden.

[4]) Sifrs zu Deut. 34, 4; b. Sota 13 b. Die Grundlage dieses Ausspruches — בת קול יוצאה מתוך המחנה י"ב מיל על י"ב מיל והיה מכרוז ואומרת מת משה — bilden die Textworte במארץ מואב. Nach Eliezer

6. Zu den biblischen Geboten.

Besonders hoch stand Eliezer das Gebot der Sabbathruhe. Unter dem Bunde, dessen Bewahrung als eine Hauptbedingung von Israels Erwähltheit hervorgehoben wird (Exod. 19, 5), versteht er den Bund des Sabbath [1]). Die Beobachtung des Sabbath rettet, wie er an das dreimalige „Tag" in Exod. 16, 25 anknüpfend lehrt, von drei Strafgerichten: den die Ankunft des Messias ankündigenden Leiden, dem Tage Gog's und Magog's und dem großen Gerichtstage [2]). — Wie weit geht die Pflicht, Vater und Mutter zu ehren? So fragten ihn seine Schüler. Er erwiderte: Gehet hin und sehet [3]), was ein Heide im Askalon, Namens Dama b. Nethina, gethan [4]). Nach

---

soll der Vers sagen, daß die Kunde „Es starb Moses" sich „im Lande Moabs" vernehmbar machte, d. h. in den „Steppen Moabs", der Lagerstätte Israels, deren Ausdehnung Num. 33, 49 angegeben ist. Aus diesem letztern Verse bestimmt Eliezer selbst, j. Schebiith 36 c oben und Pesikta 172 a, jene Ausdehnung, ganz wie hier, auf 12 Meilen (im Gevierte). Vgl. auch Neubauer, la géogr. du Talmud S. 251.

[1]) Mechiltha z.-St. (62 b), זה בריית שבת. Nach Akiba ist der Bund der Beschneidung gemeint. In Pesikta r. c. 23 fragt Akylas Eliezer, warum die Beschneidung nicht unter die 10 Gebote aufgenommen sei; El. verweist zur Antwort auf Exod. 19, 5, wo בריית שבת ובריית מילה gemeint sei. In Tanchuma, Ende לך לך und Agadath Bereschith c. 17 Ende ist der Fragende König Agrippa und die Beziehung auf בריית שבת ist Akiba zugeschrieben. Vgl. Grätz Monatsschrift, 1881, S. 489, A. 1.

[2]) Mech. z. St. (50 b) und zu 16, 31 (51 a). Vgl. den Satz Bar Kappara's, b. Sabbath 118 a.

[3]) צאו וראו. Vgl. צא וראה in dem Ausspruche Eliezers über das Manna (S. 304).

[4]) Nach dem bab. Talmud, Kidd. 31 a, Aboda zara 23 b f. tradirt dies Samuel, und zwar erzählte nach ihm Eliezer, wie jener Dama, um seinen Vater nicht wecken zu müssen, ein sehr vortheilhaftes Anerbieten von sich wies. Im jerusalemischen Talmud, Pea 15 c, Kidduschin 61 b, auch Pesikta rabb. c. 23 Ende, ist Jochanan der Tradent, und Dama's Pietät bewährte sich, als ihn, den Vorsitzenden des großen Rathes von Askalon, einmal seine Mutter Angesichts seiner Amtsgenossen mit

einer andern Version hätte er geantwortet: Die Ehrfurcht vor dem Vater solle so weit gehen, daß der Sohn ihm selbst dann nichts Verletzendes sage, wenn er in seiner Gegenwart einen Geldbeutel in's Meer würfe [1]). — Warum heißt es Exod. 20, 12: Ehre deinen Vater und deine Mutter!" — während in dem Gebote, die Eltern zu fürchten (Lev. 19, 2) die Mutter früher genannt ist? Darauf erwiederte Eliezer: Vor Gott ist es offenbar, daß der Mensch seine Mutter mehr ehrt als seinen Vater, weil sie mit milder Rede ihn besänftigt, darum ist bei dem Gebote, die Eltern zu ehren, der Vater an erster Stelle genannt; und ebenso ist es Gott offenbar, daß der Mensch eher den Vater fürchtet als die Mutter, weil ihn jener im Gesetze unterweist, darum ist im andern Gebote die Mutter früher genannt [2]). Als ihn Jemand fragte, wer im Conflikts falle mehr zu ehren sei, Vater oder Mutter, sagte er: Lasse die Ehre der Mutter und ehre den Vater, den sowol du als deine Mutter zu ehren verpflichtet seid [3])! — Die an der Stirne zu tragenden Phylakt

---

ihrem Schuhe züchtigte und er es nicht nur geduldig hinnahm, sondern sogar den ihrer Hand entfallenen Schuh aufhob und ihr zurückgab. — Doch wird von einem andern Trabenten in der palästinensischen Quelle auch die Erzählung des Babli, ein wenig modificirt, erzählt.

[1]) Kidd. 32 a.

[2]) Mech. z. Exod. 20, 12 (70 a). In Kidduschin 30 b f. ist als Autor רבי genannt, wahrscheinlich ist אליעזר ausgefallen. Dasselbe ist z. B. auch in Jalkut zu Exod. 20, 18 zu bemerken, wo für רבי אליעזר der Mechiltha (s. S. 305) bloß רבי steht.

[3]) הכח כבוד אמך ועשה כבוד אביך שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך. Kidd. 31 a. In Sifrâ, Kedoschim Anfang und Mischna Kerithoth 7, 9 ist diese Entscheidung mit den Worten אבל אמרו חכמים citirt. — In der bekannten Jugendgeschichte des Eliezer b. Hyrkanos, Pirke R. Eliezer c. 2, findet sich der Zug, daß Eliezer, als er unter seinen Zuhörern im Lehrhause plötzlich seinen Vater erblickte, erschrak und sagte: Setze dich, Vater, denn ich kann nicht sitzend vortragen, während du stehest. Dieser Zug fehlt in den ältern Quellen, Aboth di R. N. c. 6, Gen. r. c. 42 Anf.; doch findet er sich in dem handschriftlichen Aboth di R. N. bei Horowitz, Bibl. Hagg. I, 7, in dem Fragmente ib. p. 9, in dem handschr. Tanchuma, ib. p. 13.

terien galten Eliezer als das ehrfurchtgebietende Abzeichen der Würde Israels; er wendete auf sie die Worte Deut. 27, 10 an: „Es werden alle Völker der Erde sehen, daß der Name des Ewigen über dir genannt ist, und sie werden vor dir fürchten [1])!" — Gegen die Ehelosigkeit äußerte sich Eliezer: Jeder Jude, der nicht Theil nimmt an der Pflicht der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, ist gleichsam ein Blutvergießer; denn nach dem Verbote, Menschenblut zu vergießen, folgt unmittelbar das Gebot: „Seid fruchtbar und mehret euch!" (Gen. 9, 6 und 7) [2]).

7. Exegetisches.

Exod. 12, 37 erklärt Eliezer das Wort סכותה nicht als Ortsnamen, sondern als Appellativum [3]), womit zusammenhängt, daß er auch in Lev. 23, 43 בסכות als wirkliche Hütten auffaßt [4]), während Akiba beidemal an die Wolken denkt, mit denen der göttliche Schutz Israel in der Wüste umgab. — Exod. 19, 4 nimmt er die Metapher „ich trug euch auf Adlerflügeln" als Ausdruck der Schnelligkeit, mit der sich die Israeliten am Tage des Auszuges in Raamses versammelten [5]). — Exod. 19, 19

---

[1]) Berach. 6 a. Damit hängt der Ausspruch E.'s zusammen, der im Sch. tob zu ψ 1, 2 und Jalkut ib. zu lesen ist: אמר להם הקב"ה קיימו מצות תפלין ומעלה אני עליכם כאלו אתם יגיעים בתורה יום ולילה.

[2]) Jebam. 63 b. In Tos. Jebamoth c. 8 Ende fehlt der Satz Eliezer's.

[3]) סכות ממש mit Berufung auf Gen. 33, 17, wo סכותה ebenfalls nach dem Verbum נסע steht. Mech. z. St. (14 b).

[4]) Sifra z. St. (103 b), b. Sukka 11 b (mit Umtauschung der Autoren), ebenfalls סכות ממש. Zum Ausdrucke ממש, der die wörtliche Auffassung im Gegensatze zur bildlichen bezeichnet, vgl. Sifrê zu Deut. 21, 13 (§ 212), wo Eliezer — wieder im Gegensatze zu Akiba — erklärt אביה ואמה ממש.

[5]) Mech. z. St. (62 b), anonym und weiter ausgeführt in Mech. zu 12, 37. — Für diese, sowie für die nächst folgende Ansicht ist als Urheber der gegnerischen Ansicht Akiba genannt.

folgert er aus den Worten: „Moses redete und Gott antwortete ihm", daß Gott erst dann sprach, nachdem Moses ihm gesagt hatte: „Rede, denn deine Kinder sind bereit zu hören [1])!" — Die Götzen werden deshalb „andere Götter" genannt, weil ihre Verehrer sich immer andere Götzen machen [2]). Hat einer ein Götzenbild aus Gold und er bedarf des edlen Metalles, so läßt er sich eines aus Silber machen; auf dieselbe Weise folgen stets andere Götzenbilder aus Silber, Kupfer, Eisen, Blei und Holz [3]) auf einander. — Das Verbum וירגז Exod. 32, 11 leitet El. von רגל zittern ab und erklärt, Moses habe so lange im Gebete vor Gott gestanden, bis ihn Fieberschauer ergriffen habe [4]). — Das Hinausgehen Moses zu dem aus Midjan heimgekehrten Heere, Num. 31, 13, begründet er mit dem Umstande, daß die mitgebrachte Beute die junge Mannschaft zur Plünderung gereizt hätte [5]). — Die prophetische Begabung, welche Num. 11, 25 Eldad und Medad zugeschrieben wird, war bloß eine momentane und bezog sich auf das bevorstehende Wachtelwunder [6]) — Zum Gebote, den Ewigen zu lieben mit ganzer Seele und mit ganzem Vermögen [7]), Deut. 6, 5, bemerkt Eliezer: Für Diejenigen, denen

---

[1]) Mech. z. St. (65 b). Der Satz ist eingeleitet mit: מאין אתה . . . אומר ש, ebenso wie die oben angeführten Sätze Eliezers über die aegyptischen Plagen (Mech. zu 14, 30) und über die Gotteserscheinung am Meere (Mech. zu 15, 2).

[2]) Mech. zu Exod. 20, 3 (67 b), Sifrê zu Deut. 11, 17 (§ 43).

[3]) In Mech. fehlt das „Holz", in Jalk. zu Deut. § 866 ist der Vollständigkeit wegen auch noch das „Zinn" genannt.

[4]) עד שאחזתו ארולו, Berach. 32a. ארולו ist ein alter, aramäisch gebildeter Ausdruck für Fieber, der noch in der Bar. Gittin 70 b vorkömmt und schon im dritten Jahrhundert durch Eleazar b. Pedath erklärt werden mußte (mit אש של עצמות).

[5]) Sifrê z. St. (§ 157), tradirt von Abba Chanin. Für אלעזר ist zu lesen אליעזר.

[6]) Sie sagten: עלי שלו ועלי שלו. Synh. 17a, tradirt von Abba Chanin.

[7]) In Mischna Berach. 9, 5 ist die Erklärung von מאודך mit ממונך, die hier vorausgesetzt ist, als die gewöhnliche angeführt.

ihr Leben lieber ist, als ihr Vermögen, wird gesagt, „mit ganzer Seele“; für diejenigen, die ihr Vermögen lieber haben als ihr Leben, heißt es: „mit ganzem Vermögen [1].“ — Zu dem Abschnitte über die wegen Götzendienstes dem Untergange geweihte Stadt, Deut. 13, 13—19, werden zwei originelle Bemerkungen Eliezers überliefert [2]. Die Worte: „er wird dir Erbarmen schenken“ (v. 18) erläutert er so: Die Richter werden vielleicht fürchten, daß, wenn sie die Stadt zum Untergange verurtheilen, morgen deren Angehörige und Brüder im Herzen Haß hegen gegen sie; aber Gott wird sie mit Erbarmen erfüllen und die Liebe zu ihm in ihre Herzen werfen, so daß sie keinen Groll im Herzen hegen, vielmehr anerkennen werden, daß ihr nach Wahrheit gehandelt habet. Daß auch das Vermögen der Frommen, welches in einer solchen sich vorfindet, mit ihr vernichtet wird, beweist Lot's Fall [3], der in Sodom seine ganze Habe zurücklassen mußte und „die Hände über dem Haupte [4]“ sich flüchtete, nach Gen. 19, 22. — In II. Sam. 7, 23 scheut sich Eliezer nicht, das letzte Wort des Verses [5] so zu verstehen, daß mit Israel auch seine Götzen aus Aegypten befreit wurden [6]. —

---

[1]) Berach. 61 b und Parallelen. In Sifrê z. St. (§ 32) ist als Autor ר' אליעזר בן יעקב genannt, was wol daraus zu erklären, daß bald darauf ein Ausspruch dieses Tannaiten folgt. Daß mit der Baraitha des Babli wirklich Eliezer b. Hyrk. als Autor anzunehmen ist, sieht man daraus, daß die gegentheilige Ansicht, wie in so vielen Fällen, von Akiba ist. Auch in Sifrê ist nach Jalk. z. St. statt ר'יעקב zu lesen ר' עקיבא.

[2]) Tos. Synh. c. 14.

[3]) מוכיח לדבר זה.

[4]) וידיו על ראשו, biblischer (II Sam. 13, 19, Jerem. 2, 37) Ausdruck für Verzweiflung.

[5]) גוי ואלהיו, nicht גוים ואלהיו wird in Mech. citirt. Vgl. Geiger, Urschrift, S. 288 f.

[6]) Mech. zu 12, 41 (16 a), Sifrê zu Num., § 84, j. Sukka 54 c. An letzterer Stelle fehlt der Zusatz: ואיזה זה פסלו של מיכה; der Hinweis auf Zach. 10, 11 — wo nämlich ועבר בים צרה übersetzt wird: durch das Meer zog das Götzenbild (צרה = צורה) mit — steht

Aus II Chron. 36, 10 schloß er, daß die Bundeslade mit König Jojachin nach Babylonien geführt wurde, indem er die Worte „Die kostbaren Geräthe des Gotteshauses" auf sie bezog [1]), und ebenso erklärte er, wie Matthia b. Charasch in Rom dem Simon b. Jochai mittheilte, den ersten Satz in Echa 1, 6 als Hinweis auf die Wegführung der Lade [2]).

Von den sehr zahlreichen Beispielen der halachischen Exegese Eliezers [3]) seien nur einige hier hervorgehoben. — Exod. 21, 11 beziehen sich die Worte „diese drei" auf die in v. 10 genannten ehelichen Pflichten [4]). — Lev. 13, 45 bedeutet פרע nicht das Haar entblößen, sondern es wild wachsen lassen [5]). — Deut. 21, 12 ist den Kriegsgefangenen das Abschneiden, nicht das Wachsenlassen der Nägel geboten [6]). — Zu Deut. 11, 29 führt er aus, daß die Berge Gerizim und Ebal, auf welchen Segen und Fluch auszusprechen sei, nicht die bekannten Berge im Samaritanerlande seien [7]). — Das Lösen der Gelübde durch den Gesetzeskundigen findet er biblisch angedeutet in dem zweimaligen כי יפלא, Lev. 27, 2 und Num. 6, 2, womit einmal die

---

nur in Mech. Daß Beides nicht ursprünglich ist, ist Synh. 103 b ersichtlich, wo von Jochanan, dem Amoräer, tradirt wird, er habe jene Worte aus Zacharia auf das Götzenbild Micha's bezogen. — In Koh. r. zu 7, 1 ist als Autor der Erkl. von II Sam. 7, 23 Jose Gelili genannt.

[1]) Nach der Tosefta, Schekalim c. 2 Ende und Sota 13 Anf., sowie j. Schekal. 49 c gehört diese Deutung Simon b. Jochai, während die Herleitung aus II Kön. 20, 17, nach Babli von Simon b. Jochai, Eliezer zugeschrieben wird.

[2]) Joma 53 b f. Die Glosse מאי כל הדרה הדרה gehört schwerlich zur Erklärung Eliezers.

[3]) S. Weiß II, 84 Anm. 3, Frankel 77.

[4]) Citirt bei Ibn Ganâch, Rikma S. 214. S. Geiger, Urschrift S. 81.

[5]) Sifrâ z. St. (67 d), Moed Kat. 15 a. S. Urschr. S. 475.

[6]) Sifrê z. St. (§ 212), Jebam. 48 a. S. Urschr. S. 472.

[7]) Sifrê z. St. (§ 56). S. Urschr. S. 81.

bindende Kraft des Gelübdes, das andere Mal die mögliche Lösung desselben bezeichnet werden soll [1]).

8. Homiletisches.

In dem vorhergehenden Abschnitte wurden solche Schrifterklärungen Eliezers angeführt, in denen der Sinn des betreffenden Textes einfach erklärt wird, in denen also die Agada als eigentliche Exegese erscheint; der gegenwärtige Paragraph soll diejenigen Schriftdeutungen bringen, die man als homiletische bezeichnen kann und in denen irgend ein allgemeiner Gedanke an den Text angelehnt wird, meist so, daß diese Anlehnung durch eine Besonderheit des Textes begründet wird und von ihr ausgeht. Es ist das die häufigste Art der agadischen Schriftauslegung, der wir schon bisher oft begegneten und deren Beispiele aus der Agada Eliezers das folgende Capitel vermehren wird.

In dem Widerspruch, daß die Verfertigung der Bundeslade einmal, Exod. 25, 11, ganz Israel, das andere Mal, Deut. 10, 1, nur Moses geheißen wird, findet Eliezer die Anschauung ausgedrückt, daß Israel nur dann des Beitrages zum Heiligthume würdig ist, wenn es den Willen Gottes übt, sonst aber nicht [2]). — Den Gedanken, daß der Segen Gottes von der Erfüllung seines Willens abhängig ist, findet er in dem Satze (Exod. 23, 10): „Sechs Jahre wirst du dein Feld bebauen." In demselben erblickt er die Verheißung, daß, wenn die Israeliten den Willen Gottes üben, sie in der Jahreswoche nur ein

---

[1]) Chag. 10 a. In j. Chag. 76 c wird Eliezer die Herleitung von ψ 119, 106 zugeschrieben, welche nach Babli dem Bruderssohne Josua's, Chananja gehört. Josua selbst deducirt nach beiden Quellen die Lösung der Gelübde aus ψ 95, 11.

[2]) Joma 3 b, tradirt von Abba Chanin: כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום כאן בזמן שאין ישראל עושין ר'ש של מקום.

Brachjahr haben werden, während sie im entgegengesetzten Falle außer dem Erlaßjahre ihre Felder auch noch ein Jahr um's andere brach liegen lassen müssen [1]). — Gott bringt kein Strafgericht über Israel, ohne daß er es vorher gewarnt hätte: dies lehnt er in sehr freier Weise an Lev. 26, 18 an [2]). — Daß die der Untreue beschuldigte Frau ihr Opfer in den Händen zu halten habe (Num. 5, 18), hierin sieht er ein Mittel, sie durch die körperliche Beschwerde geneigter zur Bußfertigkeit zu machen [3]). „Wenn Gott auf so schonende Weise mit denen verfährt, die seinen Willen übertreten, um wieviel eher wird er schonungsvoll sein gegen die, welche seinen Willen üben [4])." Wenn es von dem unmitleidig behandelten Armen, Deut. 15, 9, heißt: „er würde zum Ewigen rufen gegen dich und es wäre dir zur Sünde," so knüpft El. daran die Lehre, daß die Herbeiführung der göttlichen Strafgerichte über Israel in der Hand der Armen liege [5]);

---

[1]) Mech. z. St. (100 b). כשישראל עושים רצונו של מקום הם עושין שמטה אחת בשבע אחד . . . וכשישראל אין ע'ר'של מ' הם עושין . . . ר' שמטין בשבע אחד הא כיצד נרה שנה וזרעה שנה . . . Jalkut z. St. (§ 353) nennt als Autor Ismael, indem, wie bei vielen Sätzen aus der Mechiltha der Fall ist, anstatt des Urhebers der angenommene Redaktor genannt wird.

[2]) אין המקום מביא פורענות בישראל עד שהוא מעיד בהם תחלה. Sifrâ z. St. (111 d), Echa r. Pethicha Nr. 27. Eliezer liest für עד: עד.

[3]) Sifrê z. St. (§ 11), Sota 14 a, tradirt von Abba Chanin. כדי ליגעה כדי שתשתוד בה. Als einen Zweck der Führung Israels durch die Wüste giebt El. ebenfalls an: כדי ליגעם, Mech. zu 13, 18; und in dem Nichtfinden des Wassers sieht er wieder die göttliche Veranstaltung כדי ליגעם, ihre Bußfertigkeit zu erregen, Mech. zu 15, 22.

[4]) אם כך חס המקום על עוברי רצונו על אחת כמה וכמה יחוס על עושי רצונו. S. hierzu oben, Anm. 61.

[5]) Lev. r. c. 34 (תני כשם ר' אליעזר נקמתן של ישראל ביד עניים . . .). Der darauf folgende Satz über die den betrügerischen Armen schuldige Dankbarkeit ist nicht von Elieser b. Hyrkanos, sondern dem Amora Eleazar b. Pedath und ist auch, wie viele Sätze dieses Amora, von Abahu tradirt; vgl. auch. j. Pea 21 b, ob., b. Ke-

und ebenso liege es, nach Ezech. 25, 14, in der Hand Israels, Gottes Strafgericht über Edom — Rom — herbeizuführen [1]).

In die homiletische Kategorie der agadischen Schriftauslegung gehört besonders auch die Deutung von Schriftversen, zunächst der prophetischen und poetischen Bücher, durch welche der seinem wirklichen Sinne nach allgemein gehaltene Text auf bestimmte Personen, Ereignisse oder Verhältnisse bezogen und demgemäß ausgelegt wird. Von Eliezer finden wir solche Deutungen besonders in seinen Controversen mit Josua; hier sei nur auf eine aufmerksam gemacht, welche er vorgetragen haben soll, als sein Vater im Lehrhause Jochanan b. Zakkai's erschien, um den seinem ländlichen Berufe entflohenen Sohn zu enterben [2]). Er bezog in derselben ψ 37, 14 auf die Gen. c. 14 erzählten Begebenheiten: Die Frevler, die das Schwert ziehen [3]), sind Amraphel und seine Verbündeten, der Arme und Dürftige ist Lot [4]), der Redliche ist Abraham. — Zu den homiletischen Schriftdeutungen kann man auch die gelegentliche Anwendung von Bibelstellen ohne die Absicht der Auslegung zählen, wie z. B. Eliezer die Psalmworte (ψ 116, 6) „es behütet die Einfältigen der Ewige" citirt, um zu begründen, daß es erlaubt sei, des Nachts Trauben oder Feigen zu essen und man nicht be-

---

thubot 68 a. — In Sifrê z. St. (§ 117) und zu Deut. 24, 15 (§ 279) wird der Gedanke in anderer Weise — anonym — ausgesprochen: מגדר אני ליפרע על יד קיא מעל יד שאתו קורא. — Reichliche Almosen an die Armen, so lehrt Eliezer (Baba bathra 10 a) werden mit männlichem Kindersegen belohnt.

[1]) נקמתם של אדום ביד ישראל.

[2]) Gen. r. c. 42 Anf. (. . . ומצאו יושב ודורש המסוק הזה . . .).

[3]) In Jalk. zu ψ 37 (§ 730), wo die Deutung anonym und mit Veränderungen zu lesen ist, wird חרב פתחו רשעים so erklärt, daß diese frevelhaften Könige zuerst Krieg geführt hätten, der bis dahin nicht existirt hätte: „sie eröffneten die Schwertführung im Kriege". (שער עכשיו לא היה מלחמה בעולם ועמדו ופתח).

[4]) S. über Lot ob. S. 310.

sorgen müsse, daß die Früchte etwa mit Schlangengift in Berührung gekommen und gefahrbringend seien [1]). Die Worte Kohel. 7, 20 scheint er oft im Munde geführt zu haben, um die menschliche Sündhaftigkeit zu bezeichnen; denn als er in seiner Krankheit nach der Ursache seiner Leiden forschte, erinnerte ihn Akiba: Du hast uns gelehrt, o Meister, „daß kein Mensch auf Erden so gerecht sei, daß er das Gute thäte, ohne zu sündigen [2])".

---

[1]) Aboda zara 30 b.

[2]) Synh. 101 a. למדתנו רבינו כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא. Nach Aboth 4, 19 hatte Samuel Hakkaton einen Bibelsatz (Prov. 24, 17) zum Wahlspruch. — Es sei noch E.'s Trostspruches gedacht, den er an Jochanan b. Zakkai richtete (s. oben S. 242) und in dem er seinen Lehrer mit dem Beispiele Adams trösten wollte, der über den Tod seines Sohnes sich beruhigt habe.

Aus Abraham b. Aſriel's ערוגת הבשם.

Von

Prof. Dr. David Kaufmann.

Abraham b. Aſriel iſt einer der Späterweckten der jüdiſchen Wiſſenſchaft. Allmählich und von verſchiedenen Seiten her ergänzten ſich die Nachrichten, die freilich nur dürftige, immerhin aber die nothwendigſten Angaben über den über ein halbes Jahrtauſend lang vergeſſenen Autor enthielten. 1860 tauchte mit Chajim Or Sarua's Gutachten (Nr. 185) zuerſt ſein und ſeines Buches Name auf, das Geiger für „ein halachiſches Werk" erklärte, das ihm „ſonſt nicht bekannt" ſei (Jüd. Zeitſchrift II, 59). 1862 brachte die Ausgabe von Iſak b. Moſe's Or Sarua den Aufſchluß, daß der Unbekannte der Lehrer dieſes Iſak geweſen. In Zunzens Anzeige dieſer Edition 1865 (Geſ. Schr. III, 128) wird dieſe Thatſache jedoch noch übergangen und Groß nennt 1871 unſeren Abraham noch „den Verfaſſer eines talmudiſchen Werkes" (Mtſch. XX, 251). Daß er der Lehrer Iſak Or Sarua's geweſen, hätte man freilich ſchon aus Mardochai erfahren können, wenn nicht dieſe Angabe in den Handſchriften zurückgeblieben wäre, wie Kohn (Mardochai b. Hillel p. 97) erſt 1878 gezeigt hat. 1869 fand Steinſchneider in einer anonymen hebr. Grammatik Abraham b. Aſriel als einen der „Greiſe von Böheim" angeführt (H. B. IX, 174). Und wie es am Himmel zu gehen pflegt, daß die Auffindung eines Sternes der Berechnung ſeiner Elemente zu folgen pflegt und nunmehr ſich herausſtellt, daß man den Spätling längſt hätte finden und ſehen können,

so geht es auch öfters den Sternen der Litteratur und so ging es diesmal mit Abraham b. Asriel. 1874 gelang es Berliner, in der Vaticana die Autorschaft unseres Abraham an der vielumsprochenen Handschrift, genannt „Gewürzbeet" festzustellen und so einen Knoten zu zerhauen, den der Fleiß der Bibliographen bis zur Unlöslichkeit geschürzt hatte. Nachdem Name, Zeit und Ort des Autors gefunden war, gesellte sich jetzt als erwünschteste Entdeckung sein Werk hinzu, das in den Anfangsworten bereits verrieth, daß man es längst hätte erkennen müssen (Magazin I, 5). Mit einer Raschheit, als gälte es, das lange Versäumte nachzuholen, fand sich als Ergänzung der Entdeckung 1877 in München eine Handschrift, in der Perles glücklich den in Rom fehlenden Theil des Gewürzbeetes erkannte (Mtsch. XXVI, 326 ff).

Das Jahr 1234 führt Abraham b. Asriel an einer kalendarischen Stelle seines Werkes an (ib. 363). Viel später wird er es wohl auch nicht geschrieben haben. Der nach Steinschneider's Berliner Katalog p. 55 zwischen 1230 und 1250 schreibende Anonymus bezeichnet ihn, wenn anders מוקי מרם [1]) nicht den Scheich, den Gelehrten bedeutet, als Greis. Isak b. Mose, sein Schüler, der etwa um 1260 sein Werk vollendet, führt II, 48 a den Lehrer noch nicht als verstorben an, doch kann dieser Abschnitt des Werkes älter sein (vgl. Zunz a. a. O. 129), wenn nicht die Formel זצ"ל einfach fehlt, denn in dem von seinem Sohne Chajim (RGA. 42) aufbewahrten Citate fügt Isak dem Namen seines Lehrers זצ"ל hinzu. Da er wohl vor seiner Studienreise nach Frankreich die Talmudschulen Böhmens besucht haben dürfte, so werden wir vermuthen können, daß Abraham bereits vor

[1]) Ich denke hier z. B. an Ibn Esra's לשון הקדש וקני im Vorwort zu M'osnajim.

1216 Schüler herangebildet habe und daß somit sein Werk bereits in vorgerückterem Alter von ihm unternommen wurde, wenn nicht die Annahme einer zweiten Recension oder Ausgabe seines Werkes diesen Schluß erschütterte. Eine solche glaube ich aber, weinigstens in dem durch A. Merzbacher's Bereitwilligkeit mir vorliegenden Theile, in der Münchener Handschrift erkennen zu müssen. F. 89 b heißt es hier nämlich: ויש מפ׳ נאור לשו׳ אור ואינו נראה כי אז דקדוק נפעל ולא יתכן כלפי למעלה נפעל וחוזרני כי נורא כמו כן נפעל ונאמר כלפי למעלה אלא על שם שממנו מורא נקרא נורא כי [.l כן] על שם שממנו אורה נקרא נאור. Wenn dies nur als stilistische Wendung gelten sollte, so dürfte die folgende Aeußerung f. 91 a nicht hinwegzuinterpretiren sein: מה שכתבתי כי תופפות ומתופפות מן תופף טעות הוא והעיקר שהם מן תַּפַּף ודינם בלא ו׳ תפפות מתפפות כי לא נמצא במקרא שרש וענף תַּף תופף אך מן תפף מתפפות בפעל תפף אע״פ בחיוג בוו״ין טעות סופר הוא כי עיקרם מן תפף אך נאמ׳ על תופַף מפני ששניהם כפולין אך תופף וריעיו כפולי ל׳ פעל ותפף כפולי ע׳ פעל והמבין יבין.

Die gleiche Unsicherheit wie über die Grenzen, die wir für sein Leben annehmen sollen, herrscht über die nähere Bestimmung seiner Heimath. Daß er in Böhmen lebte, wissen wir nicht bloß aus einem ausdrücklichen Zeugnisse eines anderen Autors, sondern vornehmlich aus seinem eigenen Werke, in dem er zahlreiche Ausdrücke in die Landessprache, d. i. in's Böhmische übersetzt. Auf Eine deutsche Erklärung f. 96 a התולעי׳ שקו׳ הֵימִין בלשו׳ אשכנז kommen die von Perles p. 372 f. zusammengestellten sechzehn böhmischen, die ich aus der Handschrift noch um Eine bereichern kann f. 48 c: Lopata =) ורחת בלשו׳ כנע׳ לוֹפַטא Schaufel). Es war eben Böhmisch die Umgangssprache der Juden, eine Thatsache, die auf das Hellste durch den Umstand beleuchtet wird, daß in jener Zeit sogar das Machsor böhmisch muß übersetzt oder erklärt gewesen sein, wie es Abraham b. Asriel selber bezeugt (s. Perles p.

373). An Böhmen als seiner Heimath kann also kein Zweifel sein. Wenn wirklich er der Grammatiker wäre, von dem eine Glosse in cod. Berlin 36 (s. Steinschneider p. 16 N. 2) sagt: מפי המדקדק מהר״ר אברהם י״ץ ראש קהלת[1]) קדש פראגא, so wüßten wir auch, daß er in Prag gelebt und gewirkt habe.

Wenn man die genaue Kenntniß aller Arbeiten der nordfranzösischen Schule bei unserem Autor betrachtet, so fühlt man sich versucht, eine direkte Berührung mit Frankreich bei ihm vorauszusetzen und kommt fast auf den Gedanken, in seinem Vater Asriel den bekannten Tosafisten und Zeitgenossen Samuel und Jakob b. Meir's (vgl. Zunz, Zur Geschichte p. 48 und Mtsch. 1868 p. 291 n. 137) zu erblicken. Allein es bedarf zur Erklärung dieser Erscheinung keiner vagen Vermuthungen. Die Fälle sind ja nicht selten, wo Schüler aus Böhmen nach Frankreich zogen, um dort an den hervorragenden Sitzen der klassischen Talmudgelehrsamkeit den Vorträgen der Meister zu lauschen (vgl. z. B. Berliner, Pletath Soferim p. 20). Was ist da natürlicher, als daß auf diesem Wege nicht nur die Erzeugnisse der französischen Talmudmeister und Schrifterklärer, sondern auch französischer Geist, die eigenthümliche französische Richtung nach Böhmen drangen. Und so wird auch wohl Abraham b. Asriel nur literarische, nicht aber persönliche Beziehungen zu Frankreich gehabt haben und Aeußerungen wie f. 21 a: והוכיחו הצרפתים, f. 22 b: (sic) וכתבו הצרפתי הצרפי׳, f. 22 c, f. 23 c: והצרפתים אומרי׳ ein Buch als Quelle dienen.

Sein Commentar ist aber durch diese starke Berücksichtigung französischer Leistungen für uns von besonderem Werthe geworden. Aus einer bloßen Colonie französischer Gründung, aus einem böhmischen Producte schöpfen wir heute unsere Kenntniß

---

[1]) So lautet die Stelle nach einer Copie meines Freundes Dr. P. F. Frankl.

von dem geistigen Leben im Mutterlande; Samuel und Salomo b. Meir, der vierte, immer noch bestrittene Enkel und Namensträger Raschi's danken die Erhaltung und volle Wahrung ihres literarischen Andenkens dem Werke des böhmischen Piuterklärers.

Ein Blick in Abraham b. Asriel's Bibliothek zeigt uns, daß nur wenige Bücher mehr darin aufgestellt waren als etwa in der eines nordfranzösischen Gelehrten. Von den Erzeugnissen der spanisch-arabischen Literatur und des Morgenlandes war sicherlich Nichts darin, was nicht auch in Frankreich bekannt und verbreitet war. Die Abhängigkeit von diesem geistigen Mutterlande giebt sich eben überall zu erkennen.

Die Art, wie unser Autor in seinen Erklärungen vorgeht, zeigt uns das Bild eines französisch-böhmischen Gelehrten jener Zeit. Ernste, eindringende Beschäftigung mit dem Talmud, die tosafistische Methode und sorgfältige Beachtung aller Spracherscheinungen des biblischen und des späteren Hebraismus, die nüchterne Exegese gehen hier Hand in Hand, die Quelle einer rituellen Satzung und die Erklärung eines auffälligen Wortes werden mit gleicher Liebe gesucht. Für die Aufhellung religiöser Bestimmungen und Gedanken wird das ganze Gebiet des Midrasch und des Talmud mit gelehrter Sachkenntniß herangezogen, der philologischen Aufgabe der Worterklärung wird das gesammte hebräische Sprachgut, Targum und Piut in gleicher Weise dienstbar gemacht. Masora, Grammatik und Exegese helfen die Sprache der synagogalen Dichter erläutern, aber auch beurtheilen und verurtheilen; mancher Wildling in Form oder Anwendung wird schonungslos ausgemerzt. Wie in den Schriften der Nordfranzosen (vgl. Rosin, R. Samuel b. Meir als Schrifterklärer p. 66, 1) wird das Urtheil, besonders in grammatischen Fragen, den Berufenen anheimgestellt; והמבין יבין lautet die Formel. Neben der Kenntniß der Bibel und ihrer französischen Ausleger

und Grammatiker, des Targums, des Talmuds, des Midrasch und der Tosafotsammlungen begegnen wir bei Abraham b. Asriel aber auch den Einflüssen der deutschen Leistungen, vornehmlich der Schriften Jehuda's des Frommen aus Regensburg und Eleazar's aus Worms und, wenn er anders in diese Reihe gehört, auch Mose's aus Tachau. Doch scheint er in dieser Richtung sich mehr aufnehmend als selbstthätig verhalten zu haben, wenigstens erscheint er in theosophischen Fragen stets von diesen Quellen abhängig, denen er nicht wie seinen halachischen und grammatischen Vorlagen oft kräftig die eigene selbstständige Meinung gegenüberstellt. An Eleazar's Erklärungen und selbst an seinen Buchstabenkünsten findet er das höchste Wohlgefallen; von Philosophie im spanisch-arabischen Sinne hat er keine Vorstellung.

Manchmal scheint es, als ob er von geläufigen und zugänglichen Midraschim nur vom Hörensagen berichtete. So z. B. f. 29 a: ושמעתי שבמסכת סופרים מונה ממזר, f. 30 d: שמעתי שיש במכילת׳ בד׳ מקומות מזכיר פרשת תפילין, f. 39 a: שמעתי שיש בפסיקת׳ ותאמר ציון עזבני יו״י וי״ו שכחני אמרה כנסת ישר׳ לפני הקב״ה רב׳ ש״ע עזבתני ושכחתני בשתי מידות הללו, f. 70 d: שמעתי שיש במדרש כאיל תערוג וגו׳ מה איל זה כשמתאוה לנקיבה או מחפש אחר הנקיבה וכל כך יש לו תאוה שלבו מתחמם בקרבו והולך על המים לקרר עצמו מחמימות ורואה בבואה שבמים שהוא פרצופו וסבור שהוא נקיבה ושוחק הוא כנגד הבבואה וה[ב]בואה כנגדו ושמח יותר מדאי לבוא אצל הבבואה וכן נפשנו תשמח כנגד הק׳. Doch ist es wohl möglich, daß diese Formel nur das Citat einleitet und als solches bezeichnet. Vgl. Zunz, Z. G 65 und über Schlüsse, die vielleicht mit Unrecht aus mit ושמעתי eingeleiteten Anführungen gezogen werden, Weiß im Beth Talmud II, 263 und Kronberg, Raschi als Schrifterklärer p. 12 n. 1.

An Anführungen Abraham b. Asriel's und seines Werkes ist bisher gar wenig bekannt worden. Es ist nicht wahrscheinlich, daß der Name Abraham allein ohne nähere

Benennung in zeitgenössischen Schriften ihn bezeichne. So dürfte der von Mardochai b. Hillel genannte Abraham nicht, wie Kohn (a. a. O. p. 98) will, unser Autor sein, sondern Abraham aus Regensburg, der Lehrer Isak's aus Wien (s. Kohn p. 99) oder Abraham, der Bruder Elieser b. Joel Halewi's (s. RGA. Chajim Or Sarua's Nr. 39; p. 12 b), der vielleicht auch einen Sohn Namens Abraham hatte (s. Kohn p. 110) Ob der von Zunz, Ritus p. 195 in dem Verzeichnisse der Piuterklärer angeführte רבנא אברהם mit dem unseren identisch ist, vermag ich nicht zu entscheiden. Ebensowenig, ob das Citat aus ערוגת הבושם in den Zusätzen zweiter Hand zum Züricher Smak (s. Zunz ib. 215) unserem Piutcommentar entnommen sei.

Abraham b. Asriel's Werk liegt uns auch jetzt noch nicht vollständig vor. Nach Perles p. 362 fehlen hinter f. 102 „ein oder mehrere Folien". Die Lagenrechnung zeigt, daß von der dreizehnten Lage Ein Blatt fehlt; da aber an diese der Selichotcommentar sich anschließt, so kann über die Zahl der vom Piutcommentar fehlenden Blätter Nichts entschieden werden. Die Untersuchung der zu je vier Fellen gehefteten, also acht Blätter starken Lagen ergiebt, wenn man die am Schlusse der Lagen am linken unteren Rande angebrachten einfachen oder unbedeutend ornamentirten Custoden berücksichtigt, daß die zwölf ersten Lagen des Piutcommentars vollständig, von der dreizehnten nur sieben Blätter vorhanden, vom Selichothcommentar dagegen nur eine Lage ganz, die zweite nur in sieben Blättern erhalten ist, die obendrein noch arg beschädigt sind. Die Handschrift umfaßt somit 103 + 15 = 118 Blätter, nicht 117, wie bei Perles p. 361 angegeben ist. Blatt 50 erscheint nemlich zweimal gezählt, wodurch die Blattzahl von 50 aufwärts in Perles' Angaben stets um 1 zu erhöhen ist.

Der Codex steht nach Material und Schrift auf wenig ent-

wickelter, um nicht zu sagen primitiver Stufe. Die Näthe und Löcher des Pergaments wie nicht minder der schwerfällige Charakter, der ungefällige Zug der deutschen Schreiberhand verrathen, daß nur das Bedürfniß, nicht der Luxus bei der Abschrift maßgebend gewesen. Aber es war auch ein wenig kundiger Schreiber, dessen Arbeit uns hier vorliegt. Buchstabenverwechslungen, Mißverständnisse durch falsche Lesung, längere Auslassungen, wie sie ja selbst die besten Handschriften heimsuchen, durch den Fallstrick der Abschreiber, das Homoioteleuton veranlaßt, stellen sich nur zu oft, selbst das Verständniß hindernd dem Leser in den Weg. Die Vocalisation, so weit sie vorhanden, ist mehr gut gemeint als sorgfältig durchgeführt. Für die Aussprache der böhmischen Worte ist sie sehr beachtenswerth.

Ein unedirtes Werk aus so alter Zeit ist eine fette Weide, die nicht leicht kahl wird. Auf Ergänzungen für Mose Tachau's polemische Schrift ausgehend, bin ich bei der Beschäftigung mit dieser von Perles in so verdienstlicher Weise erkannten Handschrift auf manche Bereicherungen und Berichtigungen gestoßen, die selber noch eine Nachlese offen lassen. Ich war bestrebt, die Texte der Quellen in der Gestalt kennen zu lernen, in der sie dem böhmischen Autor vorgelegen haben. Wenn die Beschaffenheit der Handschrift, wie ich sie gekennzeichnet habe, ein Vordringen zu dieser kritischen Sichtung unmöglich zu machen scheint, so muß man doch bedenken, daß es in den meisten Fällen leicht zu entscheiden ist, was die abweichende Gestalt der Vorlage und was die Plumpheit oder die Unkunde des Abschreibers verschuldet hat.

Die volle literarische Ausbeute wird das Werk erst dann liefern, wenn es in einer zuverlässigen Ausgabe uns vorliegen wird. Eine solche würde es aber in mehr als Einer Hinsicht verdienen. Noch ist fast keines der Werke der, wie man sie nennen könnte, böhmischen Tosafisten- und Exegetenschule ver-

öffentlicht. Und doch nehmen dieſe, auch abgeſehen von der Bedeutung, die ſie für die Ergänzung und Erkenntniß des nordfranzöſiſchen Schriftthums beſitzen, einen ſelbſtſtändigen Werth für ſich in Anſpruch. Die Auseinanderſetzungen Abraham b. Aſriel's, die Unabhängigkeit und der Freimuth, mit denen er gegen Autoritäten wie Raſchi, Samuel b. Meir, Abraham Ibn Eſra auftritt und ſeine abweichenden Auffaſſungen geltend macht, beweiſen, wie die hebräiſche Sprachforſchung in Böhmen ein wohlangebautes Wiſſensfeld darſtellte. Bis zu dieſer vollſtändigen Ausgabe, die man dieſem Hauptvertreter des jüdiſchen Geiſteslebens in Böhmen wohl auch einmal wird angedeihen laſſen, mögen dieſe Leſefrüchte aus einem Theile ſeines Werkes zeigen, wie viel von dem Ganzen etwa zu erwarten iſt.

(Fortſetzung folgt.)

Zur Namenkunde,

mit beſonderer Rückſicht auf Karaiten.

Von

M. Steinſchneider.

Die nachfolgenden Notizen, im J. 1879 geſammelt, ſollten urſprünglich Noten zu dem Artikel „Zur karaitiſchen Literatur" in der Hebr. Bibliographie Bd. XX bilden. Es ſchien mir aber zweckmäßiger, ſie in geſonderter Form zu veröffentlichen. Sie ſollen zunächſt als Controlle für das reiche und neue Mate-

rial dienen, welches die letzte Zeit uns gebracht hat, großentheils aus derselben Quelle, d. h. aus den Bibliotheken weniger karaitischer Familien, deren Mitglieder theilweise der Gegenstand unserer Zusammenstellung sind. Dabei ergiebt sich gelegentlich manche Berichtigung und Beleuchtung über den engeren Kreis hinaus. Im Uebrigen verweise ich auf die allgemeine Vorbemerkung zu dem oben erwähnten Artikel.

I. Arabische Namen, mit עבד zusammengesetzt.

In den Notizen der karäischen Besitzer von Handschriften steht öfter הע neben הצי für העבד הצעיר — wie bei Arabern אלעבד אלחקיר, hebr. העני, — ebenso steht auch ע' für das arabische عبد Abd in Zusammensetzungen, z. B. ע' עולו für עבד אללי (Pinsker רמ, s. H. B. XX, 71, 72, 91), ע' אלעזיז Firuz (Cod. Firk. 567, s. weiter unten). ע' אלעטים heißt יכין אלידה, Sohn des Jeschua נשיא. ע' אלעטים נשיא in Cod. Fischl 7 ist wahrscheinlich identisch mit Elia נשיא 1714 (das. d). Josef ע' אלכרים b. Zedakah Kohen in Geiger's w. Zeitschr. III, 443 N. 8 als Verf. von arabischen „Einleitungen" zu den Abschnitten des Pentateuchs (die ich unter den מקדמאת in Cod. Firk. 788 ff. nicht finde) ist wohl identisch mit ע' אלכרים, Verf. von מסאלה ונואב über den Pentateuch, in einem Verzeichniß bei Pinsker, A. 192, ב, 5 [1]).

---

[1]) Ein Josef b. Zedaka besaß das anonyme arab. Wörterbuch in Cod. Firk. 77, welches bereits David Kimchi kennt und worüber viel zu sagen wäre. Nach Neubauer S. 149 ist Josef ein Karait aus Damask, wofür noch der Beweis zu liefern ist. Firkowitz findet darin 2 Citate קאל צאחב אלאזהר, welche aus Ali b. Soleiman genommen sein sollen, obwohl der Verf. ein Rabbanit sei. Hinter Zedaka hat er יהוצ; es fehlt also der Beiname (vgl. Geigers jüd. Zeitschr. IX, 180). Am Ende der H.S. soll die Abbildung des Leuchters die Jahreszahl שרליח 5038 (1278) enthalten; vielleicht aus 238 (1478) fabricirt, wie anderswo 5032 für 5432 (Pinsker S. 167, Firk. hält allerdings im Catal. seine Angabe fest). Für Josef b. Zedaka (ohne Kohen) schrieb

Eine Familie Abdu'l-Kerim (Pinsker, Gottlober 198, paginirt 208, und Fürst III, 74) giebt es nicht (H. B. V, 51). Abd ul-K. bei Pinsker רכא scheint der Sohn des früher erwähnten (אלמר' ist אלמרחום, nicht Name) Abdu'r-Rahim, also ist עבד zu ergänzen. Er bestätigt den Kauf [1]), und zwar in Gegenwart (? lies כחצרה ?) des Musa b. Salomo Kohen [2]). Das corrupte

---

Josef ha-Levi b. Abraham 1639 (5299, nicht 1539 wie im Cat. Firk.) den 2. Theil von Jefet's Comm. über Daniel, Cod. Firk. 581. — Außer dem genannten Zedaka sind in Geiger's j. Zeitschr. nachzutragen: Z. בן חלבון H. B. V, 54; מעלים צדקה in Damask 1641 (bei Gurl. I, 21), Ahron b. Z. 1440, Cod. Paris 376.

[1]) Die Phrase עדם אלאסתחקאק bedeutet wohl das Nichtvorhandensein eines Grundes zur Retention? Vgl. Dozy, Supplem. p. 306, wo אסתחקאק das Zurückhalten fremden Eigenthums.

[2]) אלכוהן plene, man findet auch arabisch אל כוהין: Abu Mansur Suleiman b. חפאט אלכוהין Verf. von אלמנתכב bei H. Kh. VI, 164 n. 13097: Kohen, im Index S. 1140 n. 5282: sive El-Kuhin. Einen Theil dieses Werkes entdeckte ich im Sommer 1881 in einer der medicinischen HSS., welche Hr. Shapira aus Jerusalem unverkauft dahin zurückführte. Der starke, wahrscheinlich aus 3 Heften zusammengesetzte Band in 16° von karaitischer Hand, theils mit rothen Rubriken, enthält auf Bl. 1 folgende Inschrift: הדא אלגז אלתאני מן אלמנתכב על יד אצעף ... שמואל בן אלמולי אלשיך אלמופק יעקוב בן אלמולי אלשיך אלמהדב אבי אלחסן אליהודי אלקרא אלמתטבב אלשהיר באלסכנדרי תגמדהם אללה ... Eine Randnote im Buche lautet: הצ' אלעזר לוי בן ברוך לוי פי דמשק וקרי פי דאל מצחאף (so) חצר דאל כתב (so) אלעזיז מע' אר' הג' הג' ... Ferner הש"צט ליצירה אבי כמוה"ר דוד נשיא יצ"ו נר"ו וקרי פיה הע' הצ' ממשפחה ומעיר המתאבק בעפר רגלי בני מקרא אליעזר (so) לוי רופא פה מצרים אלקהרא. (Der Arzt Baruch b. אלעזר ꝛc. besaß die Berliner HS. des מרשד 1642, H. B. XXI, 85.) Später heißt es: אלגזו אלתאני מן כתאב אלמנתכב פי אלטב תאליף אבי מנצור אלהארוני אלאסראילי והדה תרגמה אבואבה ופצולה ופנונה. Dieser Abschnitt besteht aus 7 Fen. Zu Fen I Bab 3 K. 4 ist am Rand vermerkt (mit arab. Lett.) צאחבה אלפקיר עבד אללטיף אבן פצל אללה אלשראבאתי אלפירוזי, ferner אני אברהם פירוזי; zu Fen V Bab. 2 mit arab.

Epigraph iſt auch in Catalog Petersburg S. 274 ungenau excerpirt. Iſak b. Muſa ibn עבד אלגפאר (für letzteres hebr. Elia, genannt אבן עאלולה? etwa wiederum עבד אלולי zu leſen?) erwarb die HS. von מחב (Muḥibb = M. ud-Din?) ibn ע' אלבאצ (dieſer Namen iſt offenbar verſtümmelt, ob אלבאקי?) im Auftrag, oder unter Ermächtigung (בטריק אלוכאלה) von Muſa b. Abdu'r-Ra'him el Magrebi. ע' אלטיף (l. אללטיף), Sohn des genannten Muſa, ſcheint den Kauf von Muḥibb zu bezeugen. Das Jahr ſcheint bei P. (ק"כ l. ג. hinter Ellul) zu fehlen, der Petersb. Catal. ſetzt das ganze in's XVI. Jahrh.

Faſſen wir nun die obigen Zuſammenſetzungen mit עבד in eine alphabetiſche Reihe mit einigen anderweitig vorkommenden, ſo erhalten wir folgende Namen:

עבד אללה, Muſa ibn פרג אללה ibn Abdallah ibn פרג אללה der Jude, אלהודי אלקרא, genannt ibn אבידאן (lies עביד אללה?) beſaß Cod. Firk. 574: Jeſet zu Amos; einen anderen ſ. unten unter חק; vgl. Frumkin, Eben Schemuel S. 42; hebr. עבד האל bei Pinſker 68 Z. 1. — באצט (ſ. oben), vielleicht für באקי. In Damaskus trifft Samuel b. David (1641) einen Münzmeiſter (בעל המטבע) Jedid ha-Kohen, deſſen Sohn Elia Abdu'l-Baki heißt — falſch אנזול בקי bei Gurland, Ginſe I, 20, 21, 22 (wo derſelbe als Sohn des בעל הבית). Elia Kohen עבדולבקי (sic) hatte im J. 1654 einen Sohn Abraham (ſ. Moſe Jeruſch. bei Gurl. ib. 41, wonach der Index S. 75 zu berichtigen iſt; אליה S. 39 iſt der Reiſegefährte b. David). Für denſelben Elia K. b. Jedidja in Damask iſt ein Divan (Firk. 805) geſchrieben von Elia Firuz[1]) b. חסראל b. Moſe im J. 1654 (קרש)·

Lett. (?) . . . כאתבה אלפקיר דאוד אלמחטבב. Ueber das Buch ſelbſt und einige intereſſante Citate darin ein andermal. Der Vf. ſcheint Anf. des XVII. Jahrh. gelebt zu haben. Fen 2 über beſondere Heilmittel iſt defect, das dort Fehlende fand ich in einer anderen H.S. Shapira's.

[1]) Ueber Firuz folgt eine beſondere Notiz.

Neubauer, S. 45, identificirt Jedid mit Jedidja כיתו (Schatzmeister), dem Abschreiber von Cod. Firk. 798. Letzterer heißt aber im Catalog Jed. b. Josef b. Salomo [1]), während unser Abr. als Schreiber des Commentars zu Kohelet von Salmon (?) bei Pinsker S. 169 vollständig heißt: Abr. b. Elia Kohen [2]) אלבאק [3]) b. Jedidja Kohen הנטמן בירושלים b. Ahron Kohen הזקן (also nicht von der Familie אלכאן, welches mit כיתו combinirt werden kann) [4]). Der Käufer einer anderen HS. v. J. 1460 (?) heißt Elia b. Jedid (für Jedidja) b. Ahron, den Pinsker richtig mit אלבאק identificirt. גפאר lautet Gaffâr. Pinsker S. 169 Z. 13 identificirt Musa, den Großvater des Abd u'l-Gaffar b. Harun (den ich mit Elia identificiren möchte, H. B. XX, 91), mit „Musa el-Iskenderi" (fehlt im Index), welcher den Beinamen Abd u'l-Aziz Firuz haben soll, während nach derselben Seite 169, Z. 1 eine HS. [5]) für Musa el-Iskenderi geschrieben ist, welche Abd u'l-Aziz ibn Firuz erwirbt, später dessen Sohn Harun ꝛc.! Abd u'l-Aziz Firuz besaß auch Jeset zu Par. Schofetim (Cod. Firk. 567, nach dem handschr. Catalog). Fürst III, 78, 79 adoptirt Pinsker's Conjectur ohne

---

[1]) Er schrieb auch Cod. 826, worin 6 arab. Hymnen, zunächst תרתיב אלמועצה [אלמעטה] ליום הנחמה, besaß auch Cod. 816.

[2]) Der Grabstein eines Abraham b. Elia Kohen wird von Firkowitz (Abne Sikk. 35 N. 127) in's Jahr 997/8 verlegt.

[3]) Schon Josef ibn Aknin (XIII. Jahrh.) nennt seinen zweiten Sohn, nach dem Verlust des ersten, עבד אלבאק, was ich in Frankel's Zeitschr. 1844 S. 111 mit dem deutschen „Leb" (Loeb) combinirte, obwohl es ursprünglich „Diener des Bleibenden (Ewigen)" bedeutet.

[4]) H. B. V, 50. Die Combination von כאן und חן hat Pinsker selbst S. 227 widerrufen, was dem Nachschreiber Fürst (Kar. III, 78) entgangen ist. Zu מחסן bei Fürst, III Anm. S. 16, vgl. מחרשא H. B. XIX, 72, XXI, 85.

[5]) Jeset zu Samuel (vgl. Pinsk. S. 168 l. Z. und Catal. Pinsker S. 42 u. 43) nebst Kön. im Museum zu Eupatoria; unter den HSS. Firkowitz nicht vorhanden, s. Neubauer S. 15.

Weiteres, indem er zu Moſe hinzufügt Iſkenderi. In den Anm. S. 16 N. 32 läßt er Abd u'l-Kerim, anſtatt Abd u'l-Gaffar, den Cod. kaufen, der „auf Veranlaſſung des Muſa Iſkenderi geſchrieben wurde.“ Vgl. נסיר in G.A. des Joſef ibn Megas 153.

ואחד, eſch-Schems (ſo viel als Schems u'd-Din) Abd u'l-Wâ'ḥid ibn Firuz lebte 1469 (Ḥ. B. XXI, 85: Safar 874 Ḥ. in Worten angegeben, 1474 der Contr. wäre 1463). Abd u'l-Wa'ḥid b. David (נצר אללה?) b. Muſa gen. אבן כאתב אלערב, ſchrieb Jeſet's arab. Comm. zu השא ꝛc. Cod. Firk. 562 [1]). — ולי Elia b. Ahron (Ḥ. B. XX, 91). — רקם, Scheikh אלשמם [2]), Sohn des Abd Allah, genannt ibn כאן, bei Pinſker רם; ob identiſch mit Samuel Kohen b. Jehuda b. Obadja אלכאן [3]), dem Schreiber des Gloſſar's? (Vgl. Catal. Leyden S. 230 A. 1.) — Dieſer Beinamen kommt im Weſten ſchon im XIV. Jahrh. vor. Iſak עבד אלחק, Sohn des Arztes Ahron (אדרן, ob plene wegen Harun?) Abd u'l-Hakk war Schwager des Iſak b. Scheſchet (G.A. 14, vgl. N. 160 גיסי ohne Namen, das G.A. 14 behandelt einen Ehefall in Malorca kurz nach der Kataſtrophe,

---

[1]) Vgl. die Miscelle Berkemani Ḥ. B. XXI, 84.

[2]) Auch Samuel el-Khazin heißt אלשיך אלשמם und ſ. oben unter ואחד. Pinſker רם läßt das Wort unüberſetzt. In der Ḥ. B. V, 50 A. 2 habe ich an Schammaſch gedacht. Auch chriſtliche Geiſtliche im Orient nennen ſich אלשמאם (Flügel, Mani 294, 296), vgl. Catal. Hamb. S. 29 N. 69 B. אלשיך שמש (?) אלמרדום. Es iſt wohl eher, nach Analogie anderer Zuſammenſetzungen mit דין, an eine kurze Form von שמם אלדין zu denken. Khodſcha (כואגה Ḥ. B. XX, 92 A. 5) Schems ud-Din hieß Jecheskiel b. Ahron (בן אדרן in Catal. Wien. ḤSS. S. 109 wohl umzuſtellen), um 1327—52 in der Nähe von Tebriz.

[3]) Claſar b. Abr. ꝛc. bei Pinſker Anh. 169 ſchrieb 1503 nach Catal. Firk. 569; da fünf Vorfahren angegeben ſind, ſo würde die Bezeichnung bis in's XV. Jahrh. hinaufreichen. Als אלכאן iſt bereits ein Araber im X. Jahrh bekannt; Fihriſt II, 131, vgl. Zeitſchr. f. Mathem. X, 497; Fihriſt II, 133; Studii Bibliogr. ecc. Roma 1875 p. 392.

alſo nach 1391, und war anzuführen von Kayſerling, Geſch. I, 167, 168, neben N. 61, wie für 62 zu leſen iſt). Carmoly's Phantaſie und Ungenauigkeit (Hist. des Méd. 100) hat hier wiederum die dürftigen Quellen erweitert. חק wird zu „Hakhan"; Ahron lebt 1350 unter Peter in Caſtilien, Iſak iſt mehr als Rabbiner denn als Arzt (!) bekannt; citirt wird N. 16 anſtatt 14. Ein jüdiſcher Renegat: Abd u'l-Hakk el-Iſlami, der gegen die Juden ſchrieb, lebte in Mauritanien, vielleicht im XIV. Jahrh. (Polem. u. apol. Lit. 125).

באלק (Verz. der HSS. in Berlin S. 74). כרים (auch David b. abi Simra, III, 439, bei Zunz, Geſ. Schr. II, 53). לטיף (ſ. oben, und richtig אלולד עבד אללטיף אלנהדי [lies אליהדי?] bei Pinſker 227). מחסן (j. Zeitſchr. IX, 181, nicht Kar). מנעם b. עבד אלקאהר b. abi Man'ſur ſchrieb einen Theil des Kanon 1210 (Catal. Cod. Lugd. V, 322); עזיז Firuz, ſ. unter גמאר und unten ראים. עמים Catal. Petersb. 156, Cod. Fiſchl 15 c. קאהר ſ. unten מנעם. ראים b. Abd u'l-Aziz heißt Jekutiel b. Uſiel, 1316 in אלבירה (Uri 243). רחים ſ. Pinſker קכא Anm. und dazu H. B. V, 50 Anm. 3 und oben unter באקי. רחמאן (בן אלדיאן), Catal. Hamb S. 29, N. 69 B, nicht Karäer; Nißim b. עבד אלר lebte 1564 in Zafat (Magazin VIII, 114, N. 17).

Wir ſehen hier überall nur Epitheta Gottes, als deſſen Diener der Betreffende bezeichnet iſt.

II. Paſcha.

Die HS. Firk. 369 enthält 20 Blatt eines Kalenderwerks, über deſſen Umfang nur Fürſt (III, 13) zu vermuthen verſteht. Catal. Firk. enthält darüber nur Folgendes: ס' עברונה הרבנים הקירימצקים מחובר בשנת ה"א קע"ג 1413, ונמכר 1485, alſo Kalenderwerk der Rabbaniten in der Krim, verf. 1413, verkauft

1485. Gurland II, 24 hat die Notiz vom Abfassungsjahr (wohl aus einer Tabelle?) unterdrückt und jenem Catalog untergeschoben, daß er die zu nennenden Personen zu „krimmischen Juden" mache! Man muß also auch Herrn Gurland auf die Finger sehen, darf aber noch weniger mit Fürst (III, 13, vgl. S. 80, 125 und Anm. S. 3, daß „in der Notiz einige Correcturen vorzunehmen sind") sich Willkürlichkeiten erlauben. Elia Pascha, אליא משיא, mit dem J. 1485 auf dem „Titelbl." (erstem Bl., dessen Vorderseite, wie häufig, unbeschrieben) ist wohl der Abschreiber b. Jakob צרי, dessen Sohn כנתי (in רמוד 1865 S. 87 N. 12 כנתי) b. Elia, das von seinem Vater geschriebene Buch lesen lernte (ich lese לקראת . . למרתי, für לקח, es folgt יכני לקרואת mit sic). Fürst macht Elia zum Verfasser 1485 und den Sohn zum Käufer! Dann folgt eine anonyme Notiz, daß am 17. Tebet 5273 (also 1512) dem 20jährigen Vater ein Sohn Elia Pascha geboren und daß derselbe gestorben sei. Wenn diese Notiz von כנתי herrührt, wie Fürst vermuthet, so müßte letzterer 1496 (nicht 1487) geboren sein.

In Aegypten lebte um 1564/5 Elia בשיא b. Mose, und sein ungenannter Sohn, angeführt von Josef Tischbi. In Bezug auf letzteren verwies ich im Leydener Catalog auf die HS. bei Geiger, w. Zeitschr. III, 444 N. 19, wo Mose b. Elia משא, Commentator des אשלה (von Ahron b. Josef), der von Simcha f. 25 b als קלעי bezeichnet wird, vgl. auch Geiger in אית IV, 22. Fürst III, 80 versetzt ihn in die Jahre 1740—50, und macht ihn S. 125 zum Vater des Isak Pascha in Kalaa (Fürst schreibt: Kalé), der ein Zeitgenosse von Luzki sei, und, wie dieser den alten vorgängerischen Copisten Elia Jeruschalmi b. Baruch besungen habe. Fürst hat hier, wie oft, seine Quellen nicht verstanden. Mose b. Elia erscheint bei Simcha Luzki 21 b, wie Geiger (אוצר נחמד IV, 22) hervorhebt, an der Spitze der Gelehrten in der Krim, und sein Sohn Isak רזין ist ein

Zeitgenosse des genannten, von ihm gefeierten Elia Jeruschalmi, der 1654 lebte (Gurl. I, 31; bei Fürst III, 101 — S. 67, 68, lebt er Ende des XVII. Jahrh. und stirbt zu Kalaa cir. 1700!). Geiger (l. c. S. 19) vermuthet Elia Jerusch. als Copisten des, von Pinsker (Orient XII, 741) erwähnten, kleinen ס' הקבלה, welches identisch scheint mit התורה (so) העתקות von אליה המעתיק in Cod. Firk. 751. Vgl. zu Cod. Fischl 7. Er scheint Copist, nicht Uebersetzer (H. B. XVII, 11 Cod. Geiger 12, 3), des Briefes von Sahl zu sein.

In der Krim starb Abraham b. Elia Pascha am Anfang des J. 1671 (Firk., Abne 94 und 356). Abraham התלמיד b. Mose b. Elia משא b. Mose Pascha קרקיר קלעא סחורים פה המגידה b. Elia P. b. Jakob P., auch קרקסי genannt, schrieb 1819 סוד הסודות ms. Straßburg 33 (Catalog S. 49 — von Fischl gekauft?).

Wenn man Firkowitz's Epigraphe und Grabschriften für ungefälscht annehmen dürfte, so wäre der, offenbar türkische Name משא schon seit 992 nachweisbar (Neub. 38, Abne von 998—1022: N. 128, 129, 137, 142, 143, 148, 160; dann v. 1035 N. 181, 1062 N. 217. S. dagegen Catalog Petersburg S. 60; Harkavy, Altjüd. Denkmäler S. 259).

Die Schreibung בשא bei Fürst III Anm. S. 17 u. 154 ist nicht belegt. Soll etwa בשיצי mit בשיא zusammenhängen? — Mose Almosnino (Meammez Koach f. 7 b) schreibt פאנה für für Pascha.

Nachschrift. Zu S. 269: Der Verf. des arabischen Index (פהרסת) ist wahrscheinlich Elia b. Ahron, s. Hebr. Bibliogr. XX, 72.

Miscellen.

Von J. L.

9.

היסיסין.

Muſſafia s. v., bei Kohut, Aruch completum III, 217 führt das Wort, das einen Edelſtein bezeichnet, aus Schemoth r. 38 an. Kohut erklärt es 202 a. für verſchrieben aus ἀμίαντος, ein Beiſpiel dafür, daß bloße Combination ohne gewiſſenhaftes Eingehen auf den Inhalt nichts als unhaltbare, ernſter Erwägung nicht Stand haltende Ergebniſſe zu Tage fördert, die aber für Ungeübtere den rechten Weg verſchütten und ſo nur allzu leicht Unheil ſtiften. Das muß Herrn Kohut ſo lange geſagt werden, bis er ſeine Phantaſie zügeln lernt. Gegen Geſchmack und Gewohnheit muß ich hier ausführlich ſein. Was muß das umfragte Wort bedeuten und was bedeutet Amiant? Amiant, über welchen Buxtorf col. 1487, auch Muſſafia s. v. אסבסטון, Payne Smith col. 27 und 229 zu vergleichen ſind, iſt nach Dioscorides V, 155 (Kohut I, 117 Anm., falſch 126) I, p. 816 Kühn: ein Stein, der aus Cypern kommt, dem faſrigen Alaun ähnlich. Aus ſeinen Faſern macht man, da ſie biegſam ſind, zur Schau dienende Gewebe, welche im Feuer zwar brennen, aber unverbrannt und glänzender aus dem Feuer kommen. Man ſieht ohne Weiteres, daß der Amiant kein „Edelſtein“ iſt. In der Stelle Schemoth r. aber, in welcher das Wort היסיסין vorkommt, werden der Reihe nach die Edelſteine aufgezählt, welche, den zwölf Stämmen entſprechend, auf dem hohenprieſterlichen Bruſtſchilde angebracht waren. Was das Wort bedeutet,

ist vorläufig unklar; daß es nicht Amiant bedeuten kann, nach dem Zusammenhange, in welchem es vorkommt, ist gewiß.

In Folgendem sei eine Erklärung des Wortes versucht. Die zwölf Edelsteine des Brustschildes, mit den Uebersetzungen der LXX und den Schemoth r. a. O. gegebenen Erklärungen zusammengestellt, ergeben eine halbwegs annehmbare Vermuthung.

	Hebr. Name	LXX	Schemoth r. [1])	Erklärung:
1.	אדם	*σάρδιον*	שרדגין	(*σαρδόνυξ* oder) *σάρδιον*
2.	פטדה	*τοπάζιον*	שומפזין	*τοπάζιον*
3.	ברקת	*σμάραγδος*	ריקנתין	s. Levy u. Kohut s. v.
4.	נפך	*ἄνθραξ* carbunculus	כרדינין	s. weiter unten.
5.	ספיר	*σάπφειρος*	כנפירינן	*σάπφειρος*
6.	יהלם	*ἴασπις*	אומרגין	*σμάραγδος*
7.	לשם	*λιγύριον*	כוחלין	
8.	שבו	*ἀχάτης*	אכאטים	*ἀχάτης*
9.	אחלמה	*ἀμέθυστος*	היסיסין	
10.	תרשיש	*χρυσόλιθος*	קרסטסין	
11.	שהם	*βηρύλλιον*	פראלוקין	
12.	ישפה	*ὀνύχιον*	מרגליטום	*μαργαρῖτις*

Wenn man das Verhältniß der Uebersetzung der LXX zu den Erklärungen des Midrasch betrachtet, so sieht man leicht, wie diese aus jener geschöpft ist. 5 der midraschischen Namen

---

[1]) Die anderen midraschischen hierhergehörigen Stellen, wie Targum zu H. L. und Lekach Tob zu 2 M. 28, 10 sollen nicht mitbesprochen werden. Erwähnenswerth ist, daß die Verbesserung von ועפרן in ועפרן Targum H. L. 4, 15, die Kohut III, 309 giebt, schon bei Perles, Etym. Stud. S. 13 steht und bei Buber, Lekach Tob a. O. Anm. ausführlich belegt ist — in einer Stelle, zu welcher Hr. Kohut mehrere Beiträge gegeben hat, die er also wahrscheinlich kennt.

geben die entsprechenden griechischen Wörter *σάρδιον*, *τοπάζιον*, *σάπφειρος*, *σμάραγδος* (dieser an unrechter Stelle), *ἀχάτης*. Nimmt man hinzu, daß in Nr. 10 קרומטסין das gegenüber stehende *χρυσόλιθος*, in פראלוקין höchst wahrscheinlich *βηρύλλιον* (Targ. zu 2 M. a. O. hat zu demselben שהם: בורלא, jer. ברולחא, zu 2 M. 25, 7 פירולין, der Syrer ברולא, der Araber בלו״ר) steckt, so hat man 7 der Namen aus der LXX vertreten. Als achter, denke ich, könnte das unter Nr. 9 stehende הימיסין = *ἀμέθυστος* [1]) in Anspruch genommen werden. Jedenfalls hätte diese Erklärung weniger gegen sich, als die sachlich unmögliche Kohut's und die ebensowenig annehmbare Levy's: *αἱματίτης*, der ebenfalls kein Edelstein ist, wie Levy I, 465 b angiebt, sondern Rotheisenstein, von welchem Diosc. V, cap. 143, I, p. 810 Kühn handelt. Es ist der in der Medicin früher angewendete Blutstein, **Lapis Haematites** (d. i. **Ferrum oxydatum nativum rubrum**), den man gegenwärtig wegen seiner schweren Löslichkeit in den Säuren des Magens in der Heilkunde nicht mehr anwendet.

Was Nr. 4 נפך—*ἄνθραξ*, Karfunkel, — ברדינין anlangt, so giebt Kohut dafür II, 186 die abenteuerliche Erklärung: *πράσινος*, was bedeuten soll: „Smaragd, lauchgrüner Edelstein". Abenteuerlich nenne ich die Erklärung, weil nach ihr Smaragd in der Liste zweimal vorkäme (s. Nr. 6: אומרגדין)! Sodann sieht man unter Vergleichung des jer. Targum z. St., daß hier כרכדנין stand, wie Mussafia (s. v.) thatsächlich liest. Carchedonius ist aber eine Art carbunculus, Karfunkel (Rubin), [über welche Plinius H. N. 37, 25 Salmasius Exercitt. Plin. 137, 270, 395, Or Esther S. 93 nachzulesen ist], so daß auch hier die Erklärung des Midrasch der der LXX entspricht. Zu כרכדנא ist zu bemerken, daß das ר (R) dieses Wortes nur von Mussafia bezeugt ist. Im Targum hat das Wort, dem hebräischen כרכד

[1]) Apocal. 21, 20 syr. אמותסטוס.

entſprechend, durchweg ר, bezeugt durch Aruch und Kimchi s. v. כסד, wie denn auch die Peſ. de R. K. 136 a, Buber nur סכד kennt. Nichtsdeſtoweniger ſtimme ich Sachs Beitr. I, 24, Buber a. O. und Levy s. v. bei, daß hier zur Erklärung des ſchwierigen bibliſchen Wortes das ähnlich klingende כרכנא verwendet und erſt nachträglich in כרכנא geändert wurde, — obwohl die Wiedergabe des griechiſchen Kappa durch Kaf, trotz ähnlicher Beiſpiele, nicht unbedenklich iſt und andererſeits nicht verſchwiegen werden kann, daß das ſyriſche Wort כרכנא, auf welches Sachs und Levy verweiſt, in dieſer Bedeutung nicht exiſtirt.

Es ſtammt nämlich aus Caſt. W.B. 434, der es irrthümlich erklärt: „Amethystus vel Achates Job 28, 18“ „nostra כרכנא“ (lies: קרכנא!) קר ſteht Job. a. O. Caſt. 830: Exod. 28, 19, 39, 12, Ezech. 28, 13 und wird von den Syrern für einen purpurfarbenen Edelſtein erklärt, Payne Smith col. 1665, bei Lagarde, Praetermiss. p. 93, für goldfarben. Arab. wird es in der Bibelüberſetzung und danach Ms. Berol. or., Petermann I, 19 durch כרכנ wiedergegeben. Das ſyr. כרכנא bedeutet etwas ganz Anderes. S. Payne Smith 1829.

Abhandlungen.

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

9. Pseudepigraphisches.

Unter den fünf Schülern Jochanan b. Zakkai's ist Eliezer b. Hyrkanos der Einzige, dem in den Quellen keine Beschäftigung mit der theosophischen Geheimlehre nachgerühmt wird [1]). Aber gerade sein Name wurde von dem nachtalmudischen mystischen Midrasch gerne benutzt, um die eine oder andere Ansicht mit größerer Autorität zu umgeben. In den Hechaloth, dem Tractat von den himmlischen Hallen, tradirt der angebliche Autor, Ismael b. Elischa, zwei Aussprüche, welche Akiba im Namen Eliezers vorgetragen habe [2]). In dem einen wird ausgeführt, daß der wahre Glanz des Thorastudiums erst mit dem zweiten Tempel begonnen habe, in dem anderen ist von dem geheimniß-

[1]) S. oben S. 163 f.

[2]) היכלות רבתי c. 27, c. 29 (wozu c. 30 gehört), in Jellinek's Beth-Hammidrasch III, 104, 106 f.

vollen Verkehr mit der Personificirung des Studiums, dem „Fürsten der Thora“ und den verschiedenen Namen desselben die Rede. — Im Tractat von der „Züchtigung im Grabe“ werden ihm zwei Sätze zugeschrieben [1]), welche auf die Strafen sich beziehen, die nach dem Tode über den Menschen verhängt werden. Es wurde ein Testament Eliezers an seinen Sohn gedichtet, welchem zum Schlusse eine ausführliche Schilderung vom Paradiese angehängt ist [2]). Im „Traktat von der Hölle“ wird ein Satz E.'s citirt, der die Verschiedenheit des göttlichen Gerichtsverfahrens gegen Israel und die übrigen Völker darstellt [3]). Sogar die Fragen des Gaon Saadja — am Schlusse des 7. Abschnittes seines religionsphilosophischen Werkes — werden unter dem Titel „Fragen des R. Eliezer“ ein Bestandtheil der populären Literatur [4]); so sehr war es geläufig geworden, an die Beantwortung eschatologischer Fragen seinen Namen zu knüpfen. Die besonders beliebte Form dafür war die Fiction von Gesprächen Eliezers mit seinen Schülern, wie deren in den Quellen nicht wenige überliefert waren [5]). Eine ganze Reihe solcher Fragen und Antworten bilden den Inhalt der Schlußcapitel der zweiten Abtheilung von Tana dibê Elijahu (Eliahu zûta) [6]). Die Schüler befragen Eliezer über das göttliche Strafgericht, das dereinst an Amalek (Rom) geübt wird (c. 19), über das Schicksal des Menschen

---

[1]) מסכת חבוט קבר, Beth Hamm. I, 150 f. S. auch Beth H. V, 49. Der zweite Satz wird von Meïr trabirt.

[2]) S. Jellinek in Beth H. Bd. III, S. XXVIII; ib, S. 131- 140.

[3]) Beth H. V, 51. Ein ähnlich beginnender Ausspruch (ביה ישראל כרמו של הקב״ה nach Jes. 5, 1) über Israel wird im Elijahu rabba c. 7 mit den Worten citirt: מכאן היה ר׳אליעזר הגדול אומר

[4]) B. H. VI, 148 u. XXXV.

[5]) S. oben, Absch. 1.

[6]) S. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 116.

nach dem Tode (c. 20) [1]), über das Licht der messianischen Zeit (c. 21); er richtet ernste Mahnworte an sie (c. 22), erklärt ihnen das Wesen der Buße (c. 23), warnt sie, auf irdische Güter stolz zu sein (c. 24) und redet endlich über das Vorbild der Frommen, Abraham (c. 25). Diesen Capiteln geht ein Abschnitt voran (c. 17), der gewöhnlich als Baraitha zu den Sprüchen der Väter den 6. Abschnitt dieses Tractates bildet und dort den Namen Meirs an der Spitze trägt, hier aber Eliezer zugeschrieben wird [2]). — In dem jungen Midraschwerke, das den Namen Eliezers führt — Pirke R. El. oder Baraitha di R. El., — weil ein Ausspruch von ihm und seine vorausgeschickte Jugendgeschichte dessen Anfang bilden, sind unter etwa 20 [3]) ihm beigelegten Sätzen nur zwei eschatologischen Inhaltes; der eine wird mit den feierlichen Worten eingeleitet: „Ich hörte mit meinen Ohren den Gott der Heerschaaren sprechen [4]),“ — der andere handelt von der Auferstehung der Todten [5]). Kosmogonisch ist der Satz von der Schöpfung des Firmaments (nach Ezech. 1, 22) [6]), so wie die Einleitung zur Schöpfungsgeschichte, ausgehend von ψ 106, 2 [7]). Ein

---

[1]) אמרו לו מה יהיה אחריתנו. Dieses Capitel, welches in den frühern Ausgaben fehlt (s. Zunz ib. Anm. e), findet sich ohne weitere Bemerkung in der Lemberger Ausgabe von 1869 abgedruckt.

[2]) S. Jellinek, Beth H. VI. S. XXXV f. Diese verschiedene Autorenangabe mag darauf zurückgehen, daß ursprünglich Meïr im Namen Eliezers als Tradent figurirte (s. S. 127, A. 1).

[3]) Nur von Jehuda (b. Ilai) werden noch mehr Sätze angeführt.

[4]) אני שמעתי באזני ד׳צבאות מדבר, nach Jesaia 5, 9, c. 15 Anf.

[5]) Cap. 33; der erste Theil des Satzes beruht auf Kethub. 111 b. Ebenso ist der Satz vom Frieden (c. 41) in der ältern Literatur (Lev. c. 9, Derech erez Ende) von Chizkija, dem Sohne Chija's.

[6]) Cap. 4 Anf. In Jalkut zu Gen. 1 anonym.

[7]) Cap. 3 Anf., im Jalk. anonym, ebenso im Eingang zum Midrasch der 10 Gebote (Beth Hamm. I, 62).

Ausspruch betrifft das künftige Heiligthum [1]). — Als unecht muß man auch diejenigen Eliezer zugeschriebenen Sätze bezeichnen, welche im Midrasch zu Mischle vorkommen [2]), was besonders aus dem Charakter der in diesem Midrasch gebrachten Gespräche Eliezers mit Josua ersichtlich ist [3]).

VII.

Eliezer b. Hyrkanos und Josua b. Chananja.

Elischa b. Abuja, der unter dem Namen Acher zu so tragischem Ruhme gelangte Apostat, erzählte seinem Schüler Meïr [4]): „Mein Vater Abuja gehörte zu den Großen Jerusalems und er lud am Tage, da meine Beschneidung stattfand, alle Großen der Stadt zu dem Festmahle ein, unter ihnen auch Eliezer und Josua [5]). Nach der Mahlzeit gaben sich Jene weltlichen Vergnügung hin [6]), Eliezer aber sagte zu Josua: Indeß sich jene mit ihrem Vergnügen beschäftigen, laß uns mit dem uns beschäftigen, was uns Vergnügen macht. Und sie setzten

---

[1]) Cap. 51. Die andern El. zugeschriebenen Sätze in dem Pirke R. El. finden sich: c. 20 (zu Gen. 3, 21), ib. (Habdala), c. 33 Anf. (Gen. 26, 12, c. 35 g. A. (Gen. 25, 29), c. 36 (Jacob und Laban), c. 42 g. A. (die Spaltung des Meeres), c. 47 (Elija = Pinchas), c. 48 (ψ 78, 9), ib. (die Endbuchstaben), c. 49 (Ahasver's Gastmäler), c. 50 (Haman's Söhne), c. 53 (II Sam 18, 12).

[2]) Zu 9, 12; 13, 24; 21, 3 (nach Jalk. z. St.). Zu 9, 10 wird Eliezer eine Sentenz zugeschrieben, die nach Aboth 2, 4 Gamliel III. gehört.

[3]) S. unten Cap. VII, Absch. 5.

[4]) J. Chag. 77 b; Koh. r. zu 7, 8, Ruth r. zu 3, 13; Jalk. zu Koh. 7, 8 nach beiden Quellen combinirt.

[5]) Nach Jer. setzt er diese in ein besonderes Zimmer.

[6]) Nach Jer. klatschten sie in die Hände und tanzten, שרון מטפחין ומרקדין (vgl. M. Beza 5, 2 מרקדין ולא מספקין ולא מטפחין ולא ; nach dem Midrasch sangen sie Psalmen und alphabetische Lieder, אמרין אילין מזמורין ואיא אלפבטרין. אלפבטרין (so Koh. r., Ruth r. אלפבתרין, Jalk. nur אלפא ביתא) wäre = ἀλφαβητάριον.

sich und begannen Stellen aus der Thora zu erklären, woran sie Stellen aus den Propheten und aus den Hagiographen knüpften, und „es freuten sich die Schriftworte wie an dem Tage, da sie am Sinai gegeben wurden, und Feuer umlohte sie [1])." Da sagte mein Vater Abuja: Ist die Macht der Lehre so groß, so will ich auch diesen meinen Sohn, wenn er mir erhalten bleibt, der Lehre weihen. Weil die Absicht meines Vaters — so schloß Elischa — keine reine war, als er mich dem Studium der Lehre weihte, blieb mir diese nicht erhalten." Dieser Erzählung eines jüngern Zeitgenossen, wenn sie auch nicht in allen Bestandtheilen authentisch ist, liegt die Thatsache zu Grunde, daß Eliezer und Josua, wie in der Halacha, so auch in der agadischen Schriftauslegung gemeinschaftlich thätig waren. Als Zeugnisse dieses

---

[1]) והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני והאש מלהטת סביבותיהן. So im Midrasch. Die Worte והיו הדברים שמחים werden in Schir r. zu 1, 10 mit והיו ערבים „sie waren angenehm", d. h. einleuchtend, glossirt; daher heißt es in Jalk. l. l.: והיו חדברים ערבים. Die Metapher des glühenden Wortes, das auch heute geläufig ist, wurde zu der Vorstellung von dem lohenden Feuer, das die Worte der Schriftforscher umgiebt. Auf dieser Vorstellung, welche man auch exegetisch mit dem Feuer des Sinai (Deut. 4, 11) begründete (s. die S. 340, A. 4 cit. Stellen, sowie Schir r. zu 1, 10), beruht die Sage von Jonathan b. Uzziel, dem Prophetenübersetzer, es habe die Gluth seiner Schriftforschung Vögel, die über ihn hinflogen, verbrannt (Sukka 28 a). Auch in der Erzählung Elischa b. Abuja's hat die Version des jerus. Talmuds die allgemeine Vorstellung vom lohenden Feuer zu deutlicherem Mythos umgestaltet. Es kam Feuer vom Himmel hernieder und umgab sie (וירדה אש מן השמים והקיפה אותם, ganz so auch in j. Chag. 77 a von Eleazar b. Arach und Jochanan b. Zakkai erzählt); da sagte ihnen Abuja: „O Meister, wollet ihr denn mein Haus über mir anzünden?" Sie jedoch erwiederten: „Bewahre, wir saßen nur und reihten die Worte der Thora, der Propheten und Hagiographen an einander (für וחורין l. וחזרין, wie auch Jalkut zu Hoh. 1, 10 חורים zu חזרין corrumpirt ist), והיו הדברים שמחין כנתינתם מסיני והיתה האש מלחכת אותן כלחיכתן מסיני." Die exegetische Aneinanderreihung von Versen aus den drei Theilen der heiligen Schrift wird auch Simon b. Azzai, und zwar mit denselben Ausdrücken, nachgerühmt, Lev. r. c. 16, Schir r. zu 1, 10.

Verhältnisses zwischen den zwei bedeutendsten Schülern Jochanan b. Zakkai's, — welches auch durch die Angabe verewigt ist, daß Akylas seine griechische Bibelübersetzung unter ihren Augen und von ihnen gebilligt, ausgearbeitet hat, — sind uns die agadischen Controversen derselben erhalten, die sowol in den Baraitha's des babylonischen Talmud, als besonders im tannaitischen Midrasch, namentlich dem zu Exodus (Mechiltha), spärlicher im jüngeren Midrasch zu lesen sind. Die aus der Schule Ismaels hervorgegangene Mechiltha bietet einen großen Theil dieser Controversen, so wie sie auch viele andere Aussprüche Eliezers enthält. Bei einigen von diesen ist als Tradent Abba Chanan (oder A. Chanin) angegeben, dessen Namen die Traditionsliteratur fast nur als Berichterstatter Eliezer'scher Sätze kennt [1]), der die Erklärungen Eliezers denjenigen Jonathans oder Josia's, der Hauptvertreter der Ismael'schen Schule, entgegengehalten habe [2]). In den Abschnitten der Mechiltha, welche die Erzählungen des Exodus vom Aufbruche vom Schilfmeere an bis zur Ankunft am Sinai (c. 15, 22—18) erläutern, wurde vom Bearbeiter dieses alten Midrasch eine Sammlung von Controversen zwischen Josua b. Chananja und Eleazar dem Modiiten über Stellen dieser Capitel der h. Schrift — über 40 an Zahl — aufgenommen; und zu einigen dieser Stellen wird in dritter Reihe die Ansicht Eliezer's (b. Hyrkanos)

[1]) Vgl. oben S. 309, Anm. 5, S. 312, Anm. 2, S. 313, A. 3 Von A. Ch. tradirt sind ferner die Aussprüche: S. 305, A. 3; S. 296, A. 3; S. 301, A. 2. Als Autor einer selbstständigen Ansicht — daß nämlich bei der Vernichtung einer wegen Götzendienst verurtheilten Stadt die unmündigen Kinder auszunehmen sind, nach Deut. 24, 16 — sehen wir Abba Chanin in Sifre zu Deut. 13, 13 (§ 94); doch merkwürdigerweise ist es eine der seines Lehrers entgegengesetzte Meinung (s. Tos. Synh. 14, 3), welche er, wenn diese Ueberlieferung correkt ist, vertheidigen würde.

[2]) Zu Exod. 21, 11; 21, 22; 21, 35; 23, 19. Vgl. Weiß in der Einleitung zu seiner Edition der Mech., S. XXIX.

mitgetheilt, während sonst die Ansicht des Letztern vor der Josua's zu stehen pflegt. Wir haben oben [1]) gesehen, daß Gamliel II. bei Besprechungen von Bibelstellen, nachdem er die Ansichten Eliezer's und Josua's gehört, noch die des trefflichen Agadisten aus Modiim zu hören wünschte. Aus dieser Art von Besprechungen scheint auch die zuletzt erwähnte Controversen-Gruppe der Mechiltha hervorgegangen zu sein, wobei es freilich unklar bleiben muß, warum die Ansicht Eliezers nicht für alle Bibelstellen tradirt wurde. Wir besitzen noch eine andere Reihe von Controversen, in denen die gemeinschaftliche Ansicht Eliezer's und Josua's der des Modiiten gegenübersteht [2]). Sie betreffen den Spruch über Reüben im Segen Jakobs (Gen. 49, 4), aus dem das Wort פחז ebenfalls einen Gegenstand der unter Gamliels Vorsitz stattgehabten Besprechungen gebildet hatte [3]).

---

[1]) S. 262.

[2]) Gen. r. c, 98.

[3]) Es ist von Interesse zu beobachten, wie in den verschiedenen Quellen die einzelnen auf dem Notarikon-Principe beruhenden Deutungen des Wortes פחז in verschiedener Weise überliefert werden. Folgende Tabelle möge das veranschaulichen.

Sabb. 55 b	E. פזתה חבתה זלתה	J. פסעת [על דת] חטאת זניתי	E. M. זעזעת הרתעת פרח [החטא ממך]
Gen. r. c. 98	E. פחזת חטאת זנית	J. פרקת [עול] חללת [יצועי] זע [יצרך עליך]	E. M. זעת חרדת פרח [חטא מעל ראשך]
Gen. r. c. 99	E. פחזת השלכת [עול מעל צוארך] זע [יצרך עליך]	J. = E. in Gen. r. c. 98	Levi זעת חרדת פרח [חטא מעליך]
Tanchuma z. St.	E. = Gen. r. c. 98	J. פחזת חשכת [עול מצוארך] זעת [מן החטא]	Jehuda זעת חרדת פרחה [חטאתך]

E. bedeutet Eliezer, J. Josua, E. M. Eleazar aus Modiim. Man sieht, daß in Tanch. und Gen. r. c. 99 (der zweiten Recension des Midrasch zum Segen Jakobs) die Erklärung des Letztern anderen Autoren zugeschrieben wird, Amoräern (Jehuda = Jehuda b. Simon, wie oft),

Für die anderen Wörter dieses Spruches aber werden nur je zwei Ansichten tradirt, die eine hat Eliezer und Josua zu Urhebern [1]), die andere Eleazar aus Modiim [2]). Die Erklärungen des Letzteren lauten, gleich der zu פרו, im milden, rechtfertigenden Sinne für Reüben [3]), die der Gegner halten die Schuld desselben aufrecht [4]). — Es ist das sowol in der halachischen, als in der agadischen Tradition eine nicht seltene Erscheinung, daß zwei sonst in der Regel als Gegner genannten Tannaiten oder Amoräern eine gemeinschaftlich ausgesprochene Ansicht zugeschrieben wird, die man sich aber jedenfalls als Resultat einer Discussion denken muß. — Von Eliezer und Josua finden wir noch zwei gemeinsame agadische Schriftdeutungen, beide durch den als Agadisten, besonders aber als agadischen Tradenten,

---

welche dieselbe tradirten oder sich zueigneten. In Gen. r. c. 98 sind die Erklärungen von E. und J. vertauscht, zugleich die von J. modificirt; das Letztere ist auch in Tanch. der Fall. Besonders schwankend war die Tradition über die Deutung des ח, welches in Sabbath 55 b, bei E. M. und Gen. r. 99, bei E. durch ein mit ה beginnendes Wort vertreten ist. Außer den citirten Deutungen hat noch der Talmud die Gamliels: [תסלחך] סיללחה חלחה ורחה, Gen. r. c. 98 die Eliezer b. Jakobs, s. oben S. 232, A. 5 in Gen. r. c. 99 erscheint sie anonym als דבר אחר, ebenso in Tanchuma'. Eine ähnliche Controverse über eine Notarikon-Deutung zwischen E., J. und E. M. ist weiter unten, Cap. IX mitgetheilt.

[1]) So eingeführt: ר' אליעזר ור' יהושע תרויהון אמרין.

[2]) Doch fehlt zu חללה die Ansicht von E. M., und zu כמים die von E. und J., wenn wir nicht annehmen wollen, daß die beiden Tannaiten als רבנן zusammengefaßt sind, deren Deutung vorhergeht (vgl. S. 300, A. 3).

[3]) Die Rechtfertigung Reübens war ein beliebter Gegenstand der Agada.

[4]) Zu עליח und חללח bemerken sie bloß בודאי, welcher Ausdruck dasselbe bedeutet, wie der oben S. 308, A. 4 erwähnte Ausdruck ממש; beide zeigen an, daß das betreffende Schriftwort in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen sei. Levy, Talm. Wört. I, 501 b, übersetzt daher unrichtig עליח בודאי mit: Du stiegest in Wirklichkeit, was nach ihm sagen wolle, „das W. עליח bedeutet ein wirkliches Sicherheben, Erhabensein."

hervorragenden Amora des 4. Jahrhunderts, Berechja [1]) vorgetragen. Zu Hoh. 7, 2 berichtet er [2]): So haben die beiden Berge der Welt [3]), Eliezer und Josua, die Worte Hoh. 7, 2 מה יפו פעמיך בנעלים gedeutet: Wie schön waren die Festwallfahrten [4]), welche allen Nöthen den Zugang wehrten! [5]) Und zu ψ 104, 1 giebt er im Namen von E. und J. folgende Paraphrase der Worte גדלת מאד [6]): Bevor du die Welt erschufst, warst du groß [7]), doch nachdem du sie geschaffen, erwiesest du dich als „sehr groß"; groß warst du, bevor Israel aus Aegypten zog, doch als „sehr groß" erwiesest du dich, als der Auszug stattfand [8]); groß warst du, als die Propheten dich noch nicht

---

[1]) Zu Hoh. 1, 12 werden (Schir. r. z. St.) drei Deutungen mit den Worten eingeleitet: ר' אליעזר ור' עקיבא ור' ברכיה. Das muß man wahrscheinlich so verstehen, daß Berechja die Deutungen der Tannaiten referirt und dann seine eigene beigefügt hat. — Vgl. oben S. 156, A. 3 u. 4.

[2]) Schir r. z. St.

[3]) כך הדשו שני הרי עולם. „Berge" nennt sie Berechja in demselben Sinne, in welchem Josua b. Chananja selbst die Schulen Schammai's und Hillels so bezeichnet (s. Agada der bab. Am. S. 101); die Verbindung הרי עולם ist analog dem oben, S. 114, A. 1 erwähnten אבות עולם.

[4]) פעמיך in der Bedeutung von פעמים, Exod. 23, 17, genommen.

[5]) מה היה יפין לפעמיך שהיו נועלין בעד כל הצרות. Das entspricht der Ansicht Josuas, die von Simon b. Gamliel mitgetheilt wird (M. Sota 9, 11; Tos. Sota 15, 2): „Von dem Tage der Zerstörung des Heiligthums an giebt es keinen Tag ohne Fluch, ist kein Thau zum Segen herabgekommen und sind die Früchte ihres Wohlgeschmackes beraubt!" — Es sei hier noch erwähnt, daß eine spätere Sage (Beth Hammidrasch V, 135) Eliezer und Josua gemeinschaftlich zum Feste nach Jerusalem wallfahren läßt.

[6]) Sch. tob z. St. אי ברכיה בשם ר"א ור"י, Jalk. z. St. bloß אמר ר"א ור"י. Die Grundlage der Paraphrase bildete die Annahme, daß גדלת nicht soviel ist als גדול אתה, sondern als Inchoativverbum „groß werden" zu erklären ist.

[7]) גדול היית בעולם heißt es, nach einer häufigen Phrase, die aber eigentlich auf Gott nicht angewendet werden kann. In Jalkut fehlt בעולם.

[8]) Dieser mittlere Passus steht nur in Jalkut. Er wird in der

verherrlichten, doch als „sehr groß" erwiesest du dich, als dies geschah.

Ein beträchtlicher Theil der erhaltenen Controversen Eliezers und Josua's sind kosmologischen Inhaltes, ein anderer betrifft die Anschauung von den letzten Dingen, sowohl von der messianischen Zeit, als von der künftigen Welt und der Auferstehung. Der überwiegende Theil ist lediglich der Erklärung oder homiletischen Anwendung einzelner Schriftstellen gewidmet. Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, daß auch die Controversen der erstgenannten Arten exegetische Grundlage haben [1]).

1. Kosmologisches.

Aus dem 148. Psalme, in welchem der Himmel und alle Himmelswesen, sowie die Erde mit allen Geschöpfen auf ihr zum Lobe Gottes aufgefordert werden, folgerte Eliezer, daß, was im Himmel ist, aus dem Himmel, was auf der Erde ist, aus der Erde geschaffen wurde [2]); nach Josua hingegen haben auch die Erdenwesen himmlischen — in heutiger Ausdrucksweise kosmischen — Ursprung, wie aus Hiob 37, 6 ersichtlich sei: Schnee und Regen, die doch vom Himmel kommen, werden zur Erde

---

Mechilta (zu Exod. 14, 26 und zu 18, 11) Jethro in den Mund gelegt: מכירו הייתי לשעבר ועכשיו ביותר שנתגדל שמו בעולם.

[1]) Nur erwähnt sei hier die auf sehr schwachen Grundlagen ruhende Ansicht Schorr's (Chaluz VII, 50 ff), daß in den Aussprüchen E.'s, besonders in einigen Controversen mit Josua, Einfluß des Parsismus bemerkbar sei.

[2]) Gen. r. c. 12 g. E., Koh. r. zu 3, 20 כל מה שיש בשמים ברייתו מן השי' כל מה שיש בארץ ב'מן הא'. In Joma 54 b, wo nur E.'s Ansicht mitgetheilt wird, lautet sie: תולדות השמים מש' נבראו ת' הארץ מ' נבראו. Auch wird sie dort nicht aus ψ 148, sondern aus Gen. 2, 4 deducirt. In der Deduktion aus ψ 148 wird מן השמים (v. 1) und מן הארץ (v. 7) so aufgefaßt, als ob mit dem מן der Ursprung der beiderseitigen Wesen bezeichnet würde.

gesandt. Auf dieser Verschiedenheit der Anschauungen beruht auch der Streit über die Entstehung der Erde selbst. Nach E., der sich auf Hiob 38, 38 beruft, ist sie von einem festen Mittelpunkte aus geworden, „indem der Schöpfer Staub zu fester Masse goß und die Erdschollen sich ansetzten," nach J. ist sie von den Seiten her geschaffen, indem, wie er wieder aus Hiob 37, 6 beweist, die kosmischen Elemente zur Erde sich verdichteten [1]). Ebenso läßt E. das Gewässer der Erde aus dem Ocean emporsteigen [2]), nach Gen. 2, 6, während nach J. das Wasser von oben kommt [3]), in die von der Erde sich erhebenden Wolken, wie in einen Schlauch sich ergießt [4]) und von diesen wieder, wie aus einem Siebe [5]), auf die Erde ergossen wird. Auf den Einwand J.'s, daß ja das Wasser des Oceans salzig sei, antwortete E., es werde in den Wolken süß gemacht, nach Hiob 36, 28 [6]). Auf den Ocean beziehen sich auch die Erklärungen

---

[1]) Joma 54 b. . . . עולם מן הצדדין נברא . . . עולם מאמצעיתו נברא. עולם ist im engern Sinne als Erde zu nehmen. In Jalkut zu Hiob 38 § 923) ist irrthümlich ר' יהושע zu ר' יהודה verschrieben.

[2]) Gen. r. c. 13, Koh. r. zu 1, 7; mit Varianten b. Taan. 9 b; abgekürzt Sch. tob zu ψ 18, 12, wo auch für ר' נחמיה zu lesen ist: ר' אליעזר.

[3]) Er deducirt das aus Deut. 11, 11: „vom Regen des Himmels trinkt sie Wasser". Die Frage lautet nämlich: מהיכן הארץ שותה מים.

[4]) Nach Hiob 36, 37, wo er das Verbum יוקו als Denominativum von זקום Schläuche erklärt. Im Midrasch sind nicht die Wolken schlauchartig geformt, sondern von oben ergießt sich das Wasser, wie aus einem Schlauch.

[5]) Nach II Sam. 22, 12, wo er das Wort חשרת nach dem aramäischen חשר, sieben erklärt. S. Levy, Talm. Wört. II, 125 a.

[6]) נוזלים. אשר יולו שחקים איכן הם נעשין נוזלים בשחקים bed. das fließende, süße Wasser, im Gegensatze zum Meerwasser. Immerhin erscheint diese Deduktion sehr gezwungen. Vielleicht hat hier die Tradition den vorhergehenden Satz יוקו מטר לאדו mit diesem vertauscht; jener bietet nämlich eine leichtere Herleitung, indem יוקו das Reinigen, Läutern von den salzigen Bestandtheilen bedeutet und לאדו identisch ist mit dem אד, Gen. 2, 6, den eben E. aus dem Ocean aufsteigen läßt.

von E. und J. zu dem Worte דכים, ψ 93, 3 [1]). Beide lösen es als Notarikon so auf, daß der zweite Bestandtheil desselben ים, das Meer, ist, der erste aber vom griechischen δέχ-ομαι hergeleitet wird. דך ים ist nach J. der Ort, wo das Gewässer des Meeres aufgenommen ward [2]), was zu seiner Theorie stimmt, daß das Wasser von oben kömmt und nicht wieder vom Ocean aufsteigt; nach E. ist דך ים, welches er mit נבכי ים, Hiob 38, 16 identificirt, der Ort, wo die Gewässer aufbewahrt waren, um von da sich allenthalben zu verbreiten [3]). — Diese Annahme einer Stelle im Ocean, wohin die Gewässer der Erde zusammenströmen und woher sie sich wieder verbreiten, wurde die Grundlage einer Sage, in welcher die beiden Gelehrten jene Stelle thatsächlich beobachten. Nach dieser Sage [4]) bemerkten E. und J. auf einer Seereise einen Ort, der frei von jeder Strömung war. Sie füllten ein Faß mit dem Wasser dieser Stelle, und als sie nach Rom kamen, konnten sie dem Kaiser Hadrian auf seine Frage, wie es sich mit dem Wasser des Oceans ver-

---

[1]) Gen. r. c. 5, Jalkut zu ψ 93. In Jalk. wird als Trabent vor dem Satze Josua's (für חנינא lies) חנניה Jehuda genannt, d. i. J. b. Simon.

[2]) לדוכסים ים d. i. δέξις, so Jalkut, in Gen. r. irrthümlich zu einem Worte zusammengezogen: לדיכסאים. Das Abstractum δέξις ist als Concretum angewendet und bedeutet s. v. als דכסומיני oder דוכסומיני d. i. δεξαμένη, Wasserbehälter. S. Levy, Talm. Wört. I, 405 a. Die auch von Levy (a. a. O. I 382 a) angenommene alte Ableitung des Wortes von דוכוס = dux, δοῦκας, ist abzulehnen.

[3]) קלטן הים שני הבאת עד נבכי ים עד קלוטין דימא. Die Analogie von דכסים הים beweist, daß auch קלטן als Hauptwort aufzufassen ist, das mit dem נבכי übersetzenden קלוטין gleichbedeutend ist; gewöhnlich erklärt man es als suffigirtes Verbum, wie auch in Jalkut קלטם steht.

[4]) Gen. r. c. 13, Koh. r. zu 1, 7. Mit ihr hängt auch die Schiffersage Koh. r. zu 11, 1 zusammen, in welcher Seeleute an der Stelle, שאין בו מים מהלכים, in Gefahr sind, aus ihr gerettet werden und ihre Abenteuer „dem Elieser und Josua in Rom" erzählen, welche die Worte Koh. 11, 1 auf sie anwenden.

halte, — das trotz des Einmündens aller Ströme nicht mehr würde — mit einem Experimente antworten. Sie füllten nämlich eine Flasche mit jenem Wasser und bewiesen, anderes Wasser hineingießend, ihre These, daß das Wasser des Oceans anderes Wasser „verschlinge“ [1]), das heißt absorbire, ohne daß sein Volumen sich vermehrte. In einer anderen, babylonischen, Gestalt dieser Sage [2]), hat die erwähnte Stelle des Oceans schon ihren bestimmten Namen [3]); als Held der Sage aber erscheint dort Josua allein, wodurch sie sich jenen Erzählungen anreiht, in denen Josua b. Chananja die Fragen des Kaisers beantwortet. Dies ist wohl auch ursprünglicher, da Eliezer schwerlich die Regierung Hadrians erlebt hat. Auf die palästinensische Gestalt der Sage war die theoretisch-exegetische Controverse Eliezers und Josua's über den Ocean [4]) von Einfluß, die man auf diese Weise mit der angeblichen Erfahrung anschaulich machte, ferner der Umstand, daß man zu den mit Gamliel nach Rom reisenden Tannaiten auch Eliezer rechnete [5]), also von einer gemeinschaftlich mit Josua unternommenen Reise nach Rom scheinbare Kunde hatte. Zu der Hypothese selbst, von der alles Wasser absorbirenden Stelle im Ocean, scheint die hellenische Anschauung von der Charybdis beigetragen zu haben, welche in furchtbarem Schlunde dreimal täglich die Gewässer hervor-

---

[1]) מים בולעים מים.

[2]) Bechoroth 9 a oben. Vgl. unten Cap. VIII, Abschn. 3.

[3]) בי בליעי, Ort des Verschlingens (s. S. 348, A. 4). Der Ausdruck entspricht dem neuhebräischen בית הבליעה für Schlund und ist sehr passend gebildet, wenn zu der Vorstellung von diesem Orte auch der Schlund der Charybdis beigetragen hat.

[4]) Dieselbe betraf auch Koh. 1, 6 S. Gen. r. und Koh. r. a. a. O.

[5]) An einigen der S. 251, A. 2 angeführten Stellen wird nämlich E. statt Eleazar b. Azarja genannt, wodurch auch Frankel, S. 82, veranlaßt ist, eine frühere Reise nach Rom anzunehmen, bei welcher E., J. und Gamliel sich betheiligten. S. hierüber Derenbourg 336.

sprudelte, dreimal herabschlang [1]). — Von einer anderen Meerfahrt E.'s und J.'s erzählt eine Baraitha [2]), J. habe ein helles Leuchten auf dem Meere wahrgenommen, worauf ihm E. bedeutete, es sei wohl das Leuchten der Augen des Leviathan gewesen, welches Hiob 41, 10 mit dem Glanze der Morgenröthe verglichen wird. —

Ueber die Gestalt der Erde und den Kreislauf der Sonne um dieselbe lehrte Eliezer [3]): Die Welt gleicht einer Exedra — nach einer Seite hin nicht geschlossenen Halle —, deren Nordseite nicht umgrenzt ist, daher muß die Sonne, wenn sie an der nordwestlichen Seite angelangt ist, ihre Bahn umbiegen und über dem Firmament dieselbe fortsetzen, um am Morgen wieder im Osten aufzugehen. Nach Josua hingegen gleicht die Welt einem von allen Seiten umgrenzten Gemache, und die Sonne kann ihren Lauf auch an der Nordseite fortsetzen, die Rückseite der Himmelswölbung umkreisend. Josua citirt für seine Ansicht Koh. 1, 6, für die Eliezers Hiob 37, 9 [4]).

2. Eschatologisches.

Die Frage über den Ausschluß von der „kommenden Welt" und von der Auferstehung und dem mit ihr verbundenen großen Gerichte [5]) bildete einen principiellen Discussionsgegenstand

---

[1]) S. Homer, Odyssee XII. Gesang.

[2]) Baba bathra 74 b.

[3]) Baba bathra 25 a b. עולם ist auch in dieser Bar. so zu verstehen, wie S. 347, Anm. 4.

[4]) S. Raschi zu Baba bathra l. l. Die Erklärung zu Koh. 1, 6 wird in Erubin 56 a dem Jose b. Chalafta zugeschrieben und in Koh. r. z. St. anonym tradirt, unmittelbar vor einem Ausspruche Josua b. Chananja's über den Wind. — Vgl. über diese Controverse zwischen E. und J., mit welcher sich die Pesachim 94 b und Gen. r. c. 11 mitgetheilten Controversen berühren, Hammaggid V, 198 f, VI 18 f 189.

[5]) Von den Ausgeschlossenen gebraucht die Mischna (Synh. c. 10) den Ausdruck אין להם חלק לעולם הבא יאין עומדין בדין, die Tosefta,

zwischen Eliezer und Josua, indem der Erstere die strenge Ansicht, der Andere die milde vertritt. Die Frage wurde in Bezug auf gewisse Kategorien gestellt und besonders auch in Bezug auf die in der heiligen Schrift erwähnten Frevler. — E. spricht allen Heiden den Antheil am ewigen Leben ab, was seiner oben [1]) berührten Anschauung von denselben entspricht; er begründete seine Ansicht mit dem Psalmverse (9, 18): „es fahren zur Hölle die Frevler, alle Völker, die Gott vergessen" —, in dessen erster Hälfte die Frevler aus Israel und in der zweiten die Heiden gemeint seien. J. entgegnete ihm, daß aus dem Schluß der zweiten Vershälfte ersichtlich, bloß die Frevler unter den Heiden seien ausgeschlossen; es gäbe vielmehr auch unter den Völkern Fromme, die Antheil am ewigen Leben haben [2]). Ueber die im unmündigen Alter verstorbenen Kinder der Frevler hat nach einer Quelle [3]) Eliezer die Ansicht Gamliels mit dessen Beweisführung aus Mal. 3, 19 [4]). J. hält ihm Dan. 3, 12 ent-

---

(Synh. c. 13) dafür: אין להם חלק לעולם הבא ואינן חיין לעולם הבא, das 36. Cap. von Aboth di R. Nathan, welches diesem Gegenstande gewidmet ist und zunächst die Controversen von E. und J. bringt, hat stereotyp לא חיין ולא נידונין, welcher Ausdruck auch einmal in der Tosefta von den Kindern der heidnischen Frevler gebraucht wird (13, 2). Die Baraitha des jerusal. Talmud hat einige Mal: אין להן חלק לע' הבא ואינן רואין לעתיד לבוא (Synh. 29 b c). Ib. 28 b oben finden wir auch (in einem Satze des Josua b. Levi): אין לו חלק לעתיד לבוא. Die Bar. des babyl. Talmud hat zuweilen den Ausdruck לא חיין ולא נידונין, so Synh. 103 b von den israelitischen Königen, 108 a vom Geschlecht der Sündfluth, auch אין באין לעולם הבא, 110 b. Seder olam c. 3 Anf. hat אינן חיין לעולם הבא ואינן נידונין.

[1]) S. 301.

[2]) Tos. Synh. 13, 2 הא יש צדיקים באומות שיש להם חלק לעולם הבא. Ohne diesen Schluß und auch sonst abweichend b. Synh. 105 a, sehr verkürzt Sch. tob z. St. S. die Vermuthung von Frankl in Grätz, Monatsschrift, 1872, S. 311.

[3]) Ab. di R. N. c. 36.

[4]) S. oben S. 264, Anm. 4.

gegen, wo es heißt: „jedoch den Stamm seiner Wurzeln lasset in der Erde", womit angedeutet sei, daß mit dem gottlosen Vater nicht auch das unmündige Kind aus dem Lande des Lebens entwurzelt werde [1]; in E's Beweisstelle aber bedeuten die Worte: „er läßt ihnen weder Wurzel noch Zweig übrig", daß nicht das geringste Verdienst von den Frevlern bleibt, worauf ihre Kinder sich stützen können [2].

Den Ausschluß der Leute von Sodom bewies E. aus Gen. 13, 13 [3], während J. aus ψ 1, 5 bewies, daß die „Sünder" zwar nicht in der „Gemeinde der Frommen", aber in der der Frevler zum Gerichte auferstehen werden [4]. Den Ausschluß des Geschlechtes, das während der 40jährigen Wüstenwanderung umkam, folgerte E. aus Num. 14, 35 [5] und ψ 95, 11: „ich

---

[1] In Ab. di R. N. ist die Beweisführung nicht in ihrer Ursprünglichkeit gegeben. In Tos. und Babli (wo jedoch statt Josua Akiba der Gegner E.s ist) wird außer dieser Deduktion noch die aus ψ 116, 16 „es behütet die Einfältigen der Ewige" gebracht, im Babli mit dem Zusatze, daß פתאים hier Kinder bedeute, wie denn in den „Seestädten" für ינוקא, Kind, פתיא gesagt werde.

[2] שלא תמצא להם זכות שיסמכו עליו. So Ab. di R. Nathan. In Tos. dafür: שאין המקום מניח להם מצות ושידי מצות להם ולאבותיהם לעולם, Babli: שלא יניח להם לא מצוה ולא שידי מצוה.

[3] רעים בעולם הזה וחטאים לעולם הבא. So ist in Ab. di R. N. nach der Mischna (Synh. 10, 3), Tos. (13, 8) und Bar. (b. 109 a, j. 29 b) zu ergänzen. Die in Aboth di R. N. gegebene Erklärung des Verses beweist nicht die These und findet sich als דבר אחר mit einigen Varianten auch in Tos. und Bar., so wie auch Gen. r. c. 42.

[4] In der Mischna ist Nechemja Vertreter der strengen Ansicht, die er aus ψ 1, 5 belegt, wo רשעים das Geschlecht der Sündfluth, חטאים die Leute von Sodom bedeuten. Die anonymen Vertreter der milden Ansicht wenden dasselbe ein, was nach Aboth J. dem E. erwiedert. In der Tos. und Bar. ist nur die strenge Ansicht, und zwar anonym, aufgenommen, in Aboth di R. N. ist auch noch ein Satz von Nechemja, der Eliezers Ansicht aus ψ 104, 35 ableitet. Daraus geht hervor, daß Nech. die Ansicht E.'s vertrat und in der Mischna anstatt des Letzteren er als Autor genannt ist (vgl. oben S. 347, Anm. 2).

[5] Auch hier ist Aboth di R. N. nach Mischna (Synh. 10, 3), Tos. (13, 10) und Bar. (b. 110 b, j. 29 c) zu ergänzen: יתמו בעולם הזה ושם ימותו לעולם הבא.

schwur in meinem Zorne, daß sie nicht eingehen sollen zu meiner Ruhe [1])". J. führte zu Gunsten des Wüstengeschlechtes ψ 50, 5 an: „Sammelt mir meine Frommen, die meinen Bund geschlossen haben beim Opfer [2])!" Als ihn E. fragte, wie er denn ψ 95, 11 verstehe, erwiederte er, der göttliche Schwur betreffe bloß die Kundschafter, oder nach einer andern Version, der Schwur sei im Zorne gethan und wieder zurückgenommen worden [3]); seinerseits erklärte E., unter den Frommen in ψ 50, 5 seien Moses und Aharon und die übrigen Frommen jenes Geschlechtes zu verstehen [4]). Für den Ausschluß des Korach und seiner Rotte

---

[1]) מנוחתי ist im Sinne der Ruhe nach dem Tode genommen, wie später מנוחתו Jes. 11, 10. S. Zunz, zur Gesch. und Literatur S. 343 ff.

[2]) Anspielung auf die Bundesschließung beim Opfer, die Exod. 24 erzählt wird, Raschi.

[3]) Diese Erwiederung haben die andern Quellen, außer Aboth und Mischna: באפי נשבעתי תחזר אני בי.

[4]) In der Mischna wird die milde Ansicht E., die strenge Akiba zugeschrieben, ebenso Tos. und Bar. Dagegen spricht schon der Umstand, daß die Ansicht Akiba's früher steht, als die E.'s, während bei sonstigen Controversen der Beiden stets E. vorangeht. Mehr aber noch beweist die Richtigkeit der Ueberlieferung in Aboth di R. N., die Thatsache, daß Eliezer auch sonst die strengere Ansicht hat, wie z. B. hinsichtlich der Kinder einer wegen Götzendienst bestraften Stadt, wo sein Gegner und Vertreter der Milde Akiba ist (Tos. Synh. c. 14). Ein fernerer Beweis für die Richtigkeit dieser Annahme ist die Antwort, welche in Tos. und Bar. dem Vertheidiger des Wüstengeschlechtes in Bezug auf ψ 95, 11 zugeschrieben wird (s. Anm. 3); in derselben wird der bezeichnete Psalmvers ganz so aufgefaßt, wie es zu einem andern Zwecke eben Josua b. Chananja thut (s. S. 312, Anm. 1). — Man kann annehmen, daß in der Controverse, wie sie in der Mischna und Tos. mitgetheilt ist, die Autoren ursprünglich so angegeben waren: דברי ר' אליעזר ור' עקיבא אומר, so daß Akiba E. gegenüber die Ansicht Josua's ausgesprochen hätte; durch Umstellung der Namen wurde daraus: דברי ר"ע ור"א אומר. Dasselbe gilt auch, wie wir gleich sehen werden, von den Controversen über Korach und über die Zehnstämme. — Indessen wurde schon im dritten Jahrhundert Akiba die strenge Ansicht über das Geschlecht der Wüste und die zehn Stämme zugeschrieben, wie aus den Aeußerungen Jochanans, b. Synh. 110 b, ersichtlich ist.

citirte E. Num. 16, 33 [1]), J. dagegen die Worte aus dem Gebete Channa's (I Sam. 2, 6): „Der Ewige tödtet und belebt, läßt in die Unterwelt fahren und bringt wieder herauf [2])"; die Worte „sie gingen unter aus der Gemeinde" aber erklärte er so, daß sie aus der Gemeinde, aber nicht aus der kommenden Welt untergingen [3]). Daß die 10 Stämme vom künftigen Leben ausgeschlossen seien, beweist er mit Deut. 29, 27, während J. diesen Vers in günstigem Sinne für die verstoßenen Stämme deutet [4]).

---

[1]) In Ab. wieder nach Mischna (Synh. 10, 3), Tos. (13, 9) Bar. (b. 109 b, j. 29 c) zu ergänzen: ותכם עלידם הארץ בעולם הזה ויאבדו כמשך הקהל לעולם הבא.

[2]) Dieser Vers wurde schon von der Schule Schammais ähnlich angewendet, s. oben S. 114 f. Josua selbst citirt ihn in der Controverse mit E. über die von Jecheskel belebten Todten, welche diesen Vers angestimmt hätten (Synh. 92 b).

[3]) In der Mischna ist wieder an Stelle Eliezer's Akiba und an die Josua's E. getreten, s vor. Seite. In der Bar. des Jeruschalmi wird die verdammende Ansicht anonym gebracht und darauf als besondere Bar. die des Jehuda b. Bathyra, welcher sich in mildem Sinne auf ψ 119, 176 beruft. In der Tos. und der Bar. des Babli ist die strenge Ansicht (von „Akiba") mit der erwähnten des Jeh. b. Bath. zu einem Ausspruche verbunden.

[4]) Für diesen Punkt hat auch Aboth di R. N. nur getrübte Ueberlieferung. Erst wird anonym die These gebracht mit dem Hinweis auf Deut. 29, 27, wozu wieder zu ergänzen ist (nach Tos. Synh. 13, 12, wo das ebenfalls anonym ist, und Bar. b. Synh. 110 b, wo Akiba als Autor genannt wird): . . . בעולם הזה וישליכם . . . ויהשם לעולם הבא. Hierauf folgt ein Ausspruch von Simon b. Jochai, der aus demselben Verse die Verdammtheit der Zehnstämme beweist, jedoch aus den letzten zwei Worten des Satzes: כיום הזה. Er deutet sie: „sowie der Tag hingeht und nicht wiederkömmt, so werden auch sie nicht wiederkommen". Diese Deutung, aber Akiba zugeschrieben, findet sich auch in der Mischna (Synh. 10, 3) und in der Bar. des Jeruschalmi (29 c). In letzterer Baraitha folgt dann eine von Simon b. Jehuda aus dem Dorfe Ikos (s. oben S. 265, A. 3) tradirte Deutung Simon's (d. i. S. b. Jochai's) zu כיום הזה in anderem Sinne: „wenn ihr Thun so bleibt, wie an diesem Tage, kommen sie nicht wieder, wenn nicht, so kommen sie wieder". Diese Deutung, vom selben Autor, lesen wir auch nach der angeführten ersten These in der Tos. und in der Bar. des Babli. An dritter Stelle hat Aboth di R. N.

3. Messianisches.

Ueber das Ziel der Exilsleiden Israels, die messianische Erlösung wird ein ausführlicher Dialog zwischen E. uud J. mitgetheilt [1]), der sich besonders um die Anwendung von Bibelstellen dreht, mit denen E. seine Ansicht begründet, daß die Erlösung von Israels Buße abhängt [2]) und J. die seinige, daß Gott zu der vorherbestimmten Zeit auch ohne vorhergehende Besserung Israels die Erlösung herbeiführt. E. citirt: Jer. 3, 22, Mal. 3, 7, Jer. 30, 15 [3]), Jer. 4, 1, — Josua citirt: Jer. 52, 3, Jes. 3, 14, Jes. 49, 7, endlich Dan. 12, 7, wonach die Erlösung des heiligen Volkes nur an eine bestimmte Frist geknüpft sei. Auf dies hat E. keine Antwort mehr [4]). — Die

---

im Namen Akiba's die günstige Deutung zu כיום הזה, welche in der Mischna den Namen Eliezers trägt und in Tos. und Bar. ganz fehlt: „so wie der Tag sich in Dunkel hüllt und wieder aufleuchtet, so wird auch ihr Dunkel dereinst hell werden". Endlich folgt in Aboth als vierter Ausspruch ein Satz Gamliel's, der die bessere Zukunft der 10 Stämme in etwas undeutlich mitgetheilter Weise aus Deut. 11, 21 und 24, 16 herleitet. Zum Schlusse des Absatzes heißt es dann in Aboth: ר' יוסי הגלילי מסיע לר' אליעזר ורבן גמליאל מסיע לר' יהושע. Die erste Hälfte dieser Bemerkung bezieht sich darauf, daß in dem vorhergehenden Absatze Jose der Galiläer die strenge Ansicht Eliezers mit einer neuen Deduktion unterstützt; die zweite Hälfte sagte dasselbe von Gamliel aus in Bezug auf das Verhältniß seines Ausspruches zu dem vorhergehenden, der in dem Absatze selbst Akiba zugeeignet, in der Nachbemerkung aber Josua zugeeignet wird: wahrscheinlich hat ihn Akiba in J.'s Namen tradirt. Nun steht auch nichts der Annahme entgegen, daß der erste anonyme Satz Eliezer zugesprochen wird, wofür auch die Mischna spricht, in der E. (nach vorgenommener Umkehrung der Autoren) Vertreter der strengen Ansicht ist.

[1]) Synh. 97 b f.

[2]) Es ist oben, S. 290, gezeigt, welchen Werth E. auf die Buße legte.

[3]) Er setzt בשובה = בתשובה.

[4]) שתק ר'אליעזר. In j. Taan. 63 b citirt E. für seinen Satz zunächst Jes. 30, 15. Auf die Frage J.'s, ob dann Israel, wenn es keine Buße thut, überhaupt nicht erlöst wird, antwortet E., die Buße

citirte E. Num. 16, 33 [1]), J. dagegen die Worte aus dem Gebete Channa's (I Sam. 2, 6): „Der Ewige tödtet und belebt, läßt in die Unterwelt fahren und bringt wieder herauf [2])"; die Worte „sie gingen unter aus der Gemeinde" aber erklärte er so, daß sie aus der Gemeinde, aber nicht aus der kommenden Welt untergingen [3]). Daß die 10 Stämme vom künftigen Leben ausgeschlossen seien, beweist er mit Deut. 29, 27, während J. diesen Vers in günstigem Sinne für die verstoßenen Stämme deutet [4]).

---

[1]) In Ab. wieder nach Mischna (Synh. 10, 3), Tos. (13, 9) Bar. (b. 109 b, j. 29 c) zu ergänzen: ותכם עליהם הארץ בעולם הזה ויאבדו מתוך הקהל לעולם הבא.

[2]) Dieser Vers wurde schon von der Schule Schammais ähnlich angewendet, s. oben S. 114 f. Josua selbst citirt ihn in der Controverse mit E. über die von Jecheskel belebten Todten, welche diesen Vers angestimmt hätten (Synh. 92 b).

[3]) In der Mischna ist wieder an Stelle Eliezer's Akiba und an die Josua's E. getreten, s vor. Seite. In der Bar. des Jeruschalmi wird die verdammende Ansicht anonym gebracht und darauf als besondere Bar. die des Jehuda b. Bathyra, welcher sich in mildem Sinne auf ψ 119, 176 beruft. In der Tos. und der Bar. des Babli ist die strenge Ansicht (von „Akiba") mit der erwähnten des Jeh. b. Bath. zu einem Ausspruche verbunden.

[4]) Für diesen Punkt hat auch Aboth di R. N. nur getrübte Ueberlieferung. Erst wird anonym die These gebracht mit dem Hinweis auf Deut. 29, 27, wozu wieder zu ergänzen ist (nach Tos. Synh. 13, 12, wo das ebenfalls anonym ist, und Bar. b. Synh. 110 b, wo Akiba als Autor genannt wird): . . . בעולם הזה וישליכם . . . ויגרשם לעולם הבא. Hierauf folgt ein Ausspruch von Simon b. Jochai, der aus demselben Verse die Verdammtheit der Zehnstämme beweist, jedoch aus den letzten zwei Worten des Satzes: כיום הזה. Er deutet sie: „sowie der Tag hingeht und nicht wiederkömmt, so werden auch sie nicht wiederkommen". Diese Deutung, aber Akiba zugeschrieben, findet sich auch in der Mischna (Synh. 10, 3) und in der Bar. des Jeruschalmi (29 c). In letzterer Baraitha folgt dann eine von Simon b. Jehuda aus dem Dorfe Ikos (s. oben S. 265, A. 3) tradirte Deutung Simon's (d. i. S. b. Jochai's) zu כיום הזה in anderem Sinne: „wenn ihr Thun so bleibt, wie an diesem Tage, kommen sie nicht wieder, wenn nicht, so kommen sie wieder". Diese Deutung, vom selben Autor, lesen wir auch nach der angeführten ersten These in der Tos. und in der Bar. des Babli. An dritter Stelle hat Aboth di R. N.

3. Messianisches.

Ueber das Ziel der Exilsleiden Israels, die messianische Erlösung wird ein ausführlicher Dialog zwischen E. und J. mitgetheilt [1]), der sich besonders um die Anwendung von Bibelstellen dreht, mit denen E. seine Ansicht begründet, daß die Erlösung von Israels Buße abhängt [2]) und J. die seinige, daß Gott zu der vorherbestimmten Zeit auch ohne vorhergehende Besserung Israels die Erlösung herbeiführt. E. citirt: Jer. 3, 22, Mal. 3, 7, Jer. 30, 15 [3]), Jer. 4, 1, — Josua citirt: Jer. 52, 3, Jes. 3, 14, Jes. 49, 7, endlich Dan. 12, 7, wonach die Erlösung des heiligen Volkes nur an eine bestimmte Frist geknüpft sei. Auf dies hat E. keine Antwort mehr [4]). — Die

---

im Namen Akiba's die günstige Deutung zu כיום הזה, welche in der Mischna den Namen Eliezers trägt und in Tos. und Bar. ganz fehlt: „so wie der Tag sich in Dunkel hüllt und wieder aufleuchtet, so wird auch ihr Dunkel dereinst hell werden". Endlich folgt in Aboth als vierter Ausspruch ein Satz Gamliel's, der die bessere Zukunft der 10 Stämme in etwas undeutlich mitgetheilter Weise aus Deut. 11, 21 und 24, 16 herleitet. Zum Schlusse des Absatzes heißt es dann in Aboth: ר' יוסי הגלילי מסייע לר' אליעזר ורבן גמליאל מסייע לר' יהושע. Die erste Hälfte dieser Bemerkung bezieht sich darauf, daß in dem vorhergehenden Absatze Jose der Galiläer die strenge Ansicht Eliezers mit einer neuen Deduktion unterstützt; die zweite Hälfte sagte dasselbe von Gamliel aus in Bezug auf das Verhältniß seines Ausspruches zu dem vorhergehenden, der in dem Absatze selbst Akiba zugeeignet, in der Nachbemerkung aber Josua zugeeignet wird: wahrscheinlich hat ihn Akiba in J.'s Namen tradirt. Nun steht auch nichts der Annahme entgegen, daß der erste anonyme Satz Eliezer zugesprochen wird, wofür auch die Mischna spricht, in der E. (nach vorgenommener Umkehrung der Autoren) Vertreter der strengen Ansicht ist.

[1]) Synh. 97 b f.

[2]) Es ist oben, S. 290, gezeigt, welchen Werth E. auf die Buße legte.

[3]) Er setzt בשובה = בתשובה.

[4]) שחק ראליעזר. In j. Taan. 63 b citirt E. für seinen Satz zunächst Jes. 30, 15. Auf die Frage J.'s, ob dann Israel, wenn es keine Buße thut, überhaupt nicht erlöst wird, antwortet E., die Buß-

Erlösung wird nach E. im Monate Tischri stattfinden, was er aus ψ 81, 4 beweist, während J. lehrt, nach Exod. 12, 43, daß, wie einst die Befreiung aus Aegypten, auch die große Erlösung in dem Frühlingsmonate geschehen werde [1]). Diese Controverse hängt mit der Stelle zusammen, welche E. dem Tischri, J. dem Nissan in der biblischen Chronologie zuweist, wovon im nächsten Abschnitte gesprochen werden soll. — Wie lange wird die Messiaszeit dauern? Das bildete ebenfalls eine Frage der agadischen Speculation, sie entstammte der Anschauung, daß nach dem Ende der messianischen Zeit die Auferstehung und das große Gericht über die Menschheit folgen sollen [2]). Wir haben verschiedene Versionen über die Antworten der Tannaiten auf diese Frage, zwei im babylonischen Talmud, zwei im palästinensischen Midrasch [3]). Auch die Ansichten Eliezer's und Josua finden wir darunter, aber schwerlich in ihrer ursprünglichen Gestalt [4]).

---

würde von Gott dadurch herbeigeführt, daß er einen Herrscher, hart wie Haman, gegen Israel erstehen läßt. Die folgenden Belegstellen für J.'s Ansicht: Jes. 52, 3, Jes. 60, 22 weist E. ab, steht aber, als ihm Dem. 12, 7 citirt wird, von weiterem Widerspruche ab: איסתלק ר' אליעזר. Der Gedanke, daß Gott über Israel einen harten Herrscher setze, den in anderer Form auch Gamliel ausgesprochen hat (s. oben S. 263), wird in einer andern Bar. des Babli (Synh. 97 b) Josua zugeschrieben, der gegen die These E.'s als die seinige aufstellt: אם אין עושין תשובה אין נגאלין אלא הקב"ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן וישראל עושין תשובה ומחזירין למוטב.

[1]) Rosch Haschana 11 b, Mechiltha zu 12, 43 (16 b), s. Friedmann das.

[2]) Vgl. oben S. 306 den Satz E.'s über die Beobachtung des Sabbath.

[3]) Zwei Barajtha's in Synh. 99 a, im folgenden als B. I und B. II bezeichnet, Sch. tob zu ψ 90 (S.) und Pesikta r. c. 1 Ende (P.).

[4]) Eine Vergleichung der angeführten Versionen ergiebt nachstehende Uebersicht: 40 Jahre hat in B. I und B. II Eliezer, jedoch in B. I deducirt aus ψ 95, 10 (vgl. dazu Beth Talmud I, 50), in B. II aus Deut. 8, 3 und ψ 90, 15; in S. und P. hat die 40 J. mit der Deduction von B. II Akiba. 60 J. hat in

Eine andere Quelle, älter als die angeführten [1]), berichtet von E. die Ansicht, daß die Messiaszeit drei Generationen dauern werde, nach ψ 72, 5. Er benutzt diese Ansicht, um den Schluß der göttlichen Drohung gegen Amalek, Exod. 17, 16, so zu erklären, daß mit den Worten „von Geschlecht zu Geschlecht" die Zeit des Messias bezeichne, aus der Amalek ausgeschlossen sein werde [2]). E. lehrte nämlich, daß zu der Zeit des Messias alle

---

S. Jose, das ist der Galiläer (s. S. 358 Anm.), indem er ψ 72, 5 לדור דורים = drei דור = 60 J. setzt, das Geschlecht zu 20 Jahren gerechnet. In B. I hat diese Ansicht רבי, Jehuda I, (was aber vielleicht aus ר' יוסי = ריי corrumpirt ist), doch so, daß nur שלשה דורות angegeben ist, nach Jalk. zu ψ 72 שנים שלשה דורות. 70 J. hat in B. I Eleazar b. Azarja, nach Jes. 23, 15, in Jalk. zu ψ 72 irrthümlich ריא בן עזר. 365 J. hat Jehuda I in B. II, nach Jes. 63. 4; in P. ist daraus übertreibend 365,000 geworden und in S. anstatt der Anzahl der Tage eines Sonnenjahres die des Mondjahres, 354, gesetzt, sowie statt רבי: רבנן. 400 J. (die auch das IV. Buch Ezra für die Messiaszeit angiebt) hat in B. II Dosa nach Gen. 15, 13 und ψ 90, 15; in P. wird dies Eliezer zugeschrieben. In S. und P. hat Dosa nach Jes. 65, 22 600 J., wozu ein anderer Satz dieses Autors in Gen. r. c. 12 zu vergleichen. Mit den Zahlen 1000 und 2000 wird in S. die Reihe eröffnet, die erste, nach ψ 90, 4, hat Eliezer, die zweite, nach ψ 90, 15, Josua. Auch P. bringt beide Ansichten neben einander, nur daß Eliezer als Sohn Jose's, des Galiläers bezeichnet wird.

[1]) Mech. z. Exod. 17, 16 (57 a).

[2]) Sifrê hat zu Deut. 32, 7 שנות דור ודור (§ 310) dieselbe Erklärung anonym. Auffallend ist, daß מדור דור, von Josua und Eleazar aus Modiim als zwei Zeiten genommen, durch Eliezer mit drei Generationen erklärt wird. Es scheint, daß die Dreizahl nur durch die Beweisstelle Ps. 72, 5 veranlaßt ist, wo man לדור דורים so erklärte (s. oben). Ursprünglich aber war wol die Ansicht E.'s, daß מדור דור zwei Generationen bedeute, ebenso wie לדור דורים, was man als eine aus [zwei] Generationen bestehende Zeit auffassen kann. Darauf weist auch die angeführte Lesart im Jalkut: שנים שלש דורים hin. Damit würde aber auch die von B I und B II Eliezer beigelegte Ansicht übereinstimmen; denn zwei Generationen sind eben 40 Jahre, die man nachher nur anders deducirte. Daß die Deutung von ψ 72,5 E. gehört, dafür spricht auch der Umstand, daß er einen andern Vers

Völker der Erde sich zum Judenthume hindrängen werden, nach Zephanja 3, 9: „Dann werde ich den Völkern eine reine Lippe wandeln, daß sie alle anrufen den Namen des Ewigen, ihm zu dienen Schulter an Schulter [1])!" Nur Amalek wird von dieser Völkereinigung ausgeschlossen, wie das E. in der Paraphrase zu Exod. 17, 16 ausdrückt: „Einen Eid that der Heilige, gelobt sei er: Bei meiner Rechten, bei meinem Throne, von allen Völkern nehme ich Proselyten an, nur vom Geschlechte Amalek's nicht [2])!" Als geschichtlichen Beweis hierfür führt er das Beispiel Davids an, der (II. Sam. 1, 13) den Amalekiten nicht als Proselyten anerkannt habe. J. findet in Exod. 17, 16 den Vernichtungskampf gegen Amalek zur Messiaszeit angedeutet [3]), den E. aus den Worten „ich werde vertilgen das Andenken Amaleks von unter dem Himmel" (v. 14). Zu denselben sieht er eine Parallele in Echa 3, 66: „Du wirst verfolgen im Zorne und sie vertilgen von unter dem Himmel Gottes" und glossirt sie in folgender Weise: Wann wird der Name Jener untergehen? Wenn der Götzendienst ausgerottet, wenn Gott einzig in der Welt und sein Reich für alle Ewigkeiten begründet sein wird; „dann wird ausziehen der Ewige und kämpfen gegen jene Völker" (Zach. 14, 3), „dann wird der Ewige König über die ganze Erde, an

---

(v. 16) dieses Psalmes ebenfalls messianisch deutet (Schir r. zu 1, 8). In Pesikta 29 a wird die Deutung E.'s zu מדד דר Jose, dem Galiläer zugeschrieben, daher die 60 Jahre Jose's in S.

[1]) Aboda zara 24 a: כולן נרים נרומים הם לעתיד לבוא. Den Vers aus Zephanja hat nach einer andern Tradition erst der Amora Josef angewendet.

[2]) Pesikta 28 b תני כשם ר' אליעזר שבועה נשבע הק'בה ואמר ימיני וימיני כסאי כסאי שאם יבואו גרים מכל או"ה אני מקבל אותם ומודיעו של עמלק איני מ'א'.

In Mech. z. St. und Pesikta r. c. 12 mit Varianten.

[3]) Mech ib. לכשישב הק'בה על כסא מלכותו ותהיה ממלכתו באותה שעה מלחמה לד' בעמלק.

jenem Tage wird der Ewige einer sein und sein Name einer [1]) !" — Die Messiaszeit wird auch in einer halachischen Diskussion zwischen E. und den andern Gelehrten berührt. Eliezer erlaubte nämlich das Tragen der Waffen am Sabbath, weil sie einen Schmuck des Mannes bilden. Als ihn nun die Andern fragten, warum dann die Waffen in der Messiaszeit abgeschafft würden (nach Jes. 2, 4). erwiederte er: „Weil sie damals überhaupt nicht mehr nötig sein würden, da (Jes. ebendas.) kein Volk mehr gegen das andere das Schwert erheben wird und sie nicht mehr Krieg lernen werden [2]) ".

[1]) Mechiltha, wo והשרעי zu streichen ist, da dessen Deutung unmittelbar vorhergeht. Echa r. zu 3, 66 hat Varianten, auch in Bezug auf die Autoren.

[2]) Sabbath 63 a.

Aus Abraham b. Aſriel's ערוגת הבשם.

Von

Prof. Dr. David Kaufmann.

(Fortſetzung.)

Ich folge der alphabetiſchen Namensreihe der darin angeführten Autoren:

Abraham b. Eſra. Ihm gehören die Erklärungen, die Abraham b. Aſriel aus dem ספר הישר mittheilt. Unter dieſem Namen, den der Urheber bekanntlich ſelber im Einleitungsgedichte ſeines Pentateuchcommentars dieſem ſeinem Werke beilegt und den nicht erſt ein Abſchreiber, wie Hamagid XI, 159 irrthümlich vermuthet wird, erfunden hat (vgl. Halberſtam's ס' העבור f. 9a n. **), war Ibn Eſra's Buch in Böhmen verbreitet und geläufig. Zwei Anführungen mögen dies beweiſen:

1) f. 65c: ספר ביצר ויושע עת פלטו ונתמלטו ישר' ונר' שטעות לום' נתמלטו אלא התמלטו כי לא נמצא נפעל חזק נתפעלו אך התפעלו כמ' אשר התהלכו אבותי לפנ[ו] (Gen. 48, 15) כי לא המרתו ויהושע (22, 17) ונר' לי כי מטעם זה כתב בספר הישר כי נוסרו כל הנשים (Ez. 23, 48) מלה מורכבת מפועל עבר שהוא נוסרו ומן העתיד שהוא ונסרו [l. יסרו R.] ולא ישרו בעיני דבריו אחד כי פעמים היה יסרו כי ונסרו עיקר יסרו והשיני האם בדברי הזה ס' ונסרו רפה ואמ' שנרגש הזא מן יסר ועיקר מן ונתוסרו חסר ת' כמו תבנה ותיכונן (Num. 21, 27) שעיקר תתכונן וכן דקדוק המדקדק הגדול לפני פעל אל (Vgl. weiter p. 366).

Die von Corruptelen wimmelnde Stelle findet ſich in Ibn Eſra's Pentateuchcommentar Deut. 21, 9, wo er über dieſe

hybride Form sich ausspricht, in dieser Fassung nicht. Vielleicht liegt hier eine Verwechslung mit einer anderen Erklärung Ibn Esra's vor, die durch Citiren nach dem Gedächtnisse entstanden sein mag. Vgl. Bacher, Abraham Ibn Esra als Grammatiker p. 116.

2) f. 76 a: ראיתי כתו׳ בספר הישר ת׳ של שבת ללשון נקיבה וכן הכת׳ מחלליה (Ex. 31, 14) וכן בכל מקום מדי שבת בשבתו (Jes. 66, 23) שב על מדי כי שבת היא בתחילת [בתחלה ראויה להיות שבתת על משקל דלקת והוא שם דבר כמו [R. שביתי וכאשר [חסרו] התיו האחד פותחו בהכרת [l. בו הבי״ת R.] אף קודם הת׳ להורות על לשו׳ נקבה ויתכן היות כמוהו מלת בת כשבת שהיא נקיבה וכן מלת אחת היא בעבור הד׳ של אחד כי הד׳ חסירה עם ת׳ הרפה קרובים במוצא הלשון ע״כ החסרו ד׳ האחד להקל על הלשון ועזבו הד׳ להורות על לשו׳ נקיב׳ כאשר עשו במלת לשו׳ משרת את המלך (1 Reg. 1, 15) וזה אשר כת׳ ה״ר (sic) [הח׳ R.] כי שבת לשון נקיבה נכונו דבריו ופ׳ מדי שבת בשבתו עולת שבת בשבתו וכברתו [l. וכמהו R.] מחללו (Jes. 56, 2) כל אלה הוז״ין על היום וה״ר אברהם פי׳ כל שומר שבת מחללו כנגד שומר ולא כנגד שבת והמבין יבין. Wie die Stelle uns vorliegt, erweist sie sich als eine Zusammenfassung der Aeußerungen Ibn Esra's zu Ex. 16, 23, Gen. 11, 1 und Zachoth (über אחת). Die Nennung R. Abraham's beweist nicht, daß das Vorangegangene einem Anderen zugeschrieben wurde, vielmehr erscheint der Commentar zu Jesaja darum unter dem Namen des Autors, weil er unter ס׳ הישר nicht zu befassen war. Die mit R. bezeichneten Klammern enthalten Ergänzungen und Vermuthungen, die mir mein verehrter Lehrer und Freund Dr. David Rosin in Breslau mitgetheilt hat.

Auch Abraham החוזה ist kein Anderer als Ibn Esra. Schon die Anführungen bei Perles p. 364 gehen deutlich auf ihn zurück, da das erstere Citat aus dem Commentar zu Ex. 34, 6 entlehnt erscheint, wo freilich Saadja als Urheber dieser Ansicht genannt ist, das letztere, das übrigens gar nicht den

Zusatz הדוה enthält, auf ס' העבור f. 6a sich zu beziehen scheint. Aber auch aus einer anderen Stelle, die A. b. Asriel von Abraham הדוה anführt, läßt sich zeigen, daß Ibn Esra gemeint ist.

F. 82a heißt es: נסכתי כמו ואני נסכתי מלכי והאום' (Ps. 2, 6) הנסכת טעה כי לפי הדקדוק יצא מנורת הסך נסך שכר (Num. 28, 7) וטעם זה טעה ר' אברהם החוזה האומר אנסיכה מלכי כי אנסיכה מעיקר בל אסיך נסכיהם מדם (Ps. 16, 4). Hier ist auf den bekannten Ausfall zu Koh. 5, 1 angespielt, in dem Ibn Esra ob der Form אנסיכה Kalir des Irrthums zeiht (טעה).

הדוה heißt Ibn Esra als Urheber zahlreicher astronomischer und astrologischer Schriften und darf hierbei nicht etwa an הושר im Einleitungsgedicht zum Pentateuchcommentar gedacht werden, wo הושר wie öfter, z. B. bei Ibn Balam, Orient 1846 p. 622 = Dukes שירי p. 88 n. V, Josef b. Sahal in Dukes Mose b. Esra p. 102 Z. 13 und bei Mose b. Esra in Dukes נחל p. 57 den Dichter ausdrückt. Daß ס' המצות bei Zunz, LG. 490 Ibn Esra's יסוד מורא bedeutet, zeigt auch eine Pariser HS. bei Dukes שירי p. 88 n. 1. Vgl. Hebr. Bibl. 17, 84.

Amitai s. Schefatja.

Binjamin b. Serach. Sein Ofan לבעל התפארת trägt die Ueberschrift f. 94c: אופן ורבינו בנימן הגדול (Nr. 60). Ueber diese Bezeichnung des Dichters vgl. Zunz, LG. 120 n. 4. F. 95c wird eine Stelle in Binjamin's Jozer אהללה (Zunz, LG. 121) getadelt: . . אך על דרך כעס [ספק] ולא נאמ' זה הלשו' על כן לא יפה עשה ר' בנימן ביוצר אהלל' בצלצלי שמע.

Chajim Cohen Zedek. F. 28a: וכתב הי' חיים כהן צדק ויל. Vgl. Kohn, Mardochai b. Hillel p. 103 und H. B. 17, 84.

Chananel. חריח z. B. f. 95c, 97d. In einem Citate R. Simcha's f. 24c: חריח בהלמוד ארץ ישר.

David מארץ יוון. F. 93 d = 11 c: שמע' מר' דוד מארץ יוון כי שורק מיין [מין] ממין הגפן ופריו ארוך ולא עגול ויש בו גרעין קש כאגוז ואינו מקבל הרכבה וזהו שנ' ואנכי נטעתיך שורק כולו זרע אמת כלו' שלא היתם מתערבין בגוים כמו שורק שאינו מקבל (Jer. 2, 21) הרכבה ואיך נהפכת סורי הגפן נכריה וכן נוטה לשו' תרגו' אשר תרג' קיימתכון קרמי כמיצב גופן דחמרא ורשב"ם . . . Die Fortsetzung s. bei Perles 368, wo für נוטעה zu lesen ist וניטעה.

Elasar aus Worms. Sicherlich aus seinem gleichnamigen Werke stammt f. 38 d das Citat: דבר זה למדתי מספר חכמת הנפש כי כתוב שם ומצאתי במגילת סתרים מי שעשה ר' זכיות וכנגדן ק' עבירות אם נפרעו ממנו ק' עבירות נותנין לו שכר ר' מצות ואם לא נפרעו ממנו בעולם הזה נותנים רק ק' זכיות וכן אם עשה ר' עבירות וק' זכיות אם נפרעו ממנו ק' זכיות נותנין לו כל העבירות לעולם הבא אם לא נפרעו ממנו ק' זכיות נותנין לו ק' עבירות. In der That findet es sich auch in Elasar's ס' חכמת הנפש (Lemberg 1876) f. 25 d. Ueber diese Schrift selbst vgl. Jeschurun VI, 179 und H. B. XVII, 53. s. Cataloghi p. 127 N. 15.

Elia. F. 75 d: פקח קוח תי' אחת . . וי"א שהוא שתי אותיות פקח קוח ופי' פקח עיניך לקוח אות' מן הגלות וכן עשה ר' אליה בתחרות רוגז הניח קוחם פקח וקרא שנת רצון. Vgl. Zunz, Syn. Poesie p. 430.

Elieser b. Nathan. F. 58 d: וראיתי בצפנת פענח דדוק' בניין בשר ודם שיש לו לשמור מצות הקב"ה אכל הק' הוא צוה ואינו מצוה לא. Vgl. Zunz, Zur Geschichte p. 72.

Isak b. Abraham. F. 38 d: ארך אפים ב' מידות אחת לצדיקים ואחת לרשעים פי' ריב"א לצדיקים לטובה לרשעי' לרעה לצדיקים לטובה שמאריך להם מלשלם שכרם כדי שיהא שמור לעולם הבא ולרשעים לרעה שמאריך להם ומשל' להם טובה שעשו בעולם הזה כדי שיאבדו לעולם הבא [Tosaf. Erubin f. 22 a s. v. ארך] . . . ואנכי עפר ואפר על צדיק הסופר ריבא תמהתי . . . כי מה אריכות אף שייך בזה.

Jakob b. Meir. Um die Textesbeschaffenheit, in der R. Tams „Entscheidungen" in Böhmen gelesen wurden, zu veranschaulichen, mögen hier die Anführungen derselben ganz oder nur theilweise in den wesentlichen Varianten eine Stelle finden.

1) F. 70 c-d: כת׳ דונש בהרוזו ערוגת היא גנה גדולה וקטנה לבושם הזכנה כברכום וכפרים והשיב עליו ר״ת כי ערוגה בדברי חכמים שורה כמו ערוגת הורעים וערוגת הריאה האומות הגדולות נקראות ערוגות כאם׳ לא שנו אלא באותן ערוגות אבל מערוגה לערוגה לא ופי׳ שורות ולא גנות וגם במקרא משמ׳ כי לא נקראת ערוגה גנה שנ׳ דודי ירד לגנו לערוגות הבשם פי׳ לשקיקות הבושם כי הבושם מגדיל תאוה וְזִנִּים [l. זונים] וכן לחייו כערוגת הבושם כשקיקות הבושם אשר אדם שוקק לו ואית ולא יתכן למ׳ שקיקה שקיקות הבושם כי אם שקיקת אדם לבשמים הלא דברי יתכנו כאשר אמר איש חמודות על חמדת אדם לנשים וכן כאיל תערוג על אפיקי מים כנפש חיה תהיה שוקקה אליך. Vgl. תשובות דונש eb. Filipowski p. 18.

2) F. 86 c: ודונש השיב עליו כי ת׳ תקופה כת׳ כמו תרומה תנומה ור״ת כת׳ פתרון התקופה כמ׳ לשוי הקפה. Vgl. ib. p. 37 f., wo sich die folgenden Varianten ergeben: p. 38 Z. 2 תנופה נכסוף כאשר יאמ׳ מן נף תנופה רם Z. 7 ,אך מן תקף Z. 5 ,גכספה למען אחרי אשר .ib ,לא היה לו Z. 8 ,ולולי .l אולם .ib ,תרומה קף תקופה מן עם וכן עשה כמו מעשה כי לא נמצא עם ולשו׳ Z. 10 ,לא נמצא קף ,כי ככלות כחו וגבורתו לערב ישוב עת מבואו כשחר Z. 13 ,גבור׳ ותוקף ולא Z. 17 ,כי שמש הזקין .ib ,על כן נקרא תשבתו תקופתו Z. 14 פעל קף ולא פעולה Z. 21 ,השנים והימי׳ ותוקף Z 19 ,חסרו כח כדרך אחד הפעלים או הנפעלים ונגלו .ib ,השחר אל אל לבקר Z. 23 ,מן קף לך, Z. 26 אך אמנם, Z. 27 מרעותיהם ותמהו מחטאתיהם.

Jerachm'el. In diesem unbekannten Werke erblicke ich die Grammatik eines Autors Namens Jerachm'el, der sein Buch wie der Nakdan Simson das seine Simsoni (vgl. Zunz, G. p. Z. 113) nach seinem Namen und mit Bezug auf 1 Sam. 27, 10 Jerachm'eli nannte. Ich erinnere daran, daß unter den Märtyrern von Nürnberg aus dem Jahre 1298 ר׳ פסח בר ירחמיאל erscheint (s. Revue des études juives IV, 17 Z. 7).

Jeschaja.[1] Er wird gewöhnlich ohne die Formel, die den Namen der Verstorbenen zu begleiten pflegt, hier angeführt.

1) siehe תקון תפילין i. Magazin

J. B. f. 58 d: והר' ישעי' והר' שמוה זצ"ל כתבו שקריאת מוספין של ימים אינו אלא מן מנהג נאנים. Hier könnte jedoch זצ"ל Beide umfaſſen. Vgl. Kohn, die hebr. HSS. des ung. Nationalmuſeums p. 16.

Von Jona Ibn Ganâch, von dem Perles p. 366 vermuthet, daß „er wahrſcheinlich unter dem öfter genannten המדקדק הגדול gemeint iſt", ſcheint Abraham b. Aſriel keine Kenntniß gehabt zu haben. Weder die vier Stellen, die Perles anführt, noch all die übrigen, die ich im Folgenden aus der Handſchrift zuſammengetragen habe, ſind in den Werken dieſes Grammatikers und Lexicographen aufzufinden. Es bedarf aber keiner Vermuthung, um den Mann zu erkennen, der hinter dieſem Ehrennamen verborgen iſt. Es iſt dies **Jehuda b. David**, genannt **Chajjûg** [1]), (vgl. Derenbourg, **opuscules et traités d'Abou'l Walid Merwan Ibn Djanah** p. X). Denn ſämmtliche fünfzehn Stellen, die hier angeführt erſcheinen, ſtammen aus den Werken dieſes genialen Vaters der wiſſenſchaftlichen hebräiſchen Grammatik, u. z. aus der hebräiſchen Ueberſetzung Moſe Ibn Gikatilja's, für deren Verbreitung in Böhmen ſomit ein Beleg aus der erſten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts gewonnen iſt. Ich verweiſe im Folgenden [= N] auf die Ausgabe von Nutt (two treatises, London 1870), die an zahlreichen Stellen durch dieſe Citate berichtigt werden kann und füge die Seitenzahl der Ueberſetzung Abraham Ibn Eſra's nach der Ausgabe von Dukes (Beiträge III) in Klammern [= D] bei.

1) F. 26 d: וכן הביא המדקדק הגדול שמי אלה ויצר כסים כסף (2 Reg. 5, 23) עם צור תעודה (Jeſ. 8, 16). N. 53 =.

2) Ib: צורת הבית (Ez. 43, 11) וצורם לכלות שאול ועמהם רביא (Pſ. 49, 15) המדקדק הגדול ויצר אותו כחרט (Ex. 32, 4) N. 53 =

[1]) Auch die Grammatik in Cod. Berlin 78 bezeichnet Chajjug als המדקדק הגדול ſ. Steinſchneider's Katalog p. 55.

3) F. 45 b: וזה לשון המדקדק הגדול בפעל נ[ו]ח ויתכן להיות מעיקר זה ניחוח על משקל פיעלול ונ׳ [ור׳ l.] ניחוח כנגד ע׳ פעלול והת׳ כפלה כמו ל׳ פעלול והדומה לו פועלו לניצוץ רישעי (1, 31) = N. 49 (D. 81).

4) F. 56 b: סב׳ המדקדק בפעל כתת כי דיקדוק ויכתום (Num. 14, 45) אלהים ידע = N. 111 (D. 161).

5) F. 57 b: ודקדוק אשעה כת׳ המדקדק בפעל שעה ולא יצא מעיקר זה ואשעה בחוקיך תמיד (Pſ. 119, 117) לפי שהוא על משקל ואקחה פת לחם (Gen. 18, 5) · נסעה ונלכה (ib. 33, 12) · ע״כ יתכן להיות מן לשע או מן נשע · והיתה הש׳ ראויה להדגיש · וכן הק׳ ואקחה והס׳ נסעה היו ראוים להדגש כמ׳ ונפלה אל מחנה ארם (2 Reg. 7, 4) · אבל · הרפה להקל מעליהם = N. 97 (D. 140).

6) F. 63 b: כת׳ המדקדק הגדול בפעל תמם · אך כויתמו ימי בכי אבל משה (Deut. 34, 8) · רפי המ׳ שלא כדת כמו כוידמו למו עצתי (Job 29, 21) · וי״ל שעיקרו ויתַמו כמו יתמו חטאים (Pſ. 104, 35) כל אנשי המלחמה ידמו (Jer. 49, 27) אך הרפו המ׳ וסמכו על דגשות הת׳ ויתמו כד׳ ידמו למו עצתי המורה נ׳ של נפעל = N. 120 (D. 178).

7) F. 64 c: וכן הביא המדקדק הגדול יסבננה (Deut. 32, 10) בפעל סבב = N. 113 (D. 166).

8) F. 65 d: וכן דקדוק המדקדק הגדול לפני פעל אל[1]) · והוכיחו מטבה ואשת מדנים נשתוה (Prov. 27, 15) = N. 21 (D. 40). Die Rede iſt von der Form תסרו Ez. 23, 48.

9) F. 70 a: והמדקדק הגדול כת׳ בפעל ארר כי נארים (Mal. 3, 9) מן נאר מקדשו (Thr. 2, 7) = N. 105 (D. 152).

10) F. 78 a: ואמ׳ עצו עצה ותופר (Jeſ. 8, 10) · והיה נכון לומ׳ עֻצו · כמו רדו שבו או יעצו בפתח׳ י מפני עין · והייתה ראויה להיות בחירק כמו ויצקו על העולה (1 Reg. 18, 34) · ונסנו דברי המדקדק הגדול = N. 28 (D. 50).

---

[1]) Hiermit wird der Abſchnitt, der den Verba פ״י vorangeht, bezeichnet. אל für יאל ſteht auch bei Nutt p. 22.

11) F. 84 b: והמדקדק הגדול הביא מתפפות (Nah. 2, 8) במחברת סכב = N. 101 (D. 147) und D. 178.

12) F. 85 d: וכן דקדק המדקד' הגדול כי עתה תצרי מיושב מן יצר (Jes. 49, 19). Das Beispiel dürfte N. 29 (D. 51) seine Stelle gefunden haben, obzwar es unter den Beispielen, die nach Chajug N. 53 (D. 88) zu יצר gerechnet werden könnten, fehlt.

13) F. 88 c: אך המדקדק הגדול כת' בפעל אֵוה ונאמ' כי נאוה קודש (Ps. 93, 5) מעיקר זה ועניין אחד וכו נ' נפעל על משקל ונעלה הענן (Num. 9, 21) נעשה על הארץ (Eccl. 8, 16). וכבוד יי' נראה (Ex. 16, 10) ומחברים אליו הנוה והמעונה (Jer. 6, 2) לא נאוה לנבל שפת יתר (Prov. 17, 7) אלה הֻהין ללשו' נקיבות. ולמֹד הפעל נופלת = N. 68 (D. 108).

14) F. 90 c: אך המדקדק הגדול כת' בפעל דן ציוי הזכר חון או דין = N. 44 (D. 74).

15) F. 93 b: והמדקדק הגדול הביא ראייה והצר לך בעלומי ע' פעל ואומ' שנ' שלא כרת (Deut. 28, 52) [= N. 52 (D. 88)] וגם הביאו בכפולים = N. 115 (D. 169).

Josef Nakdan. Vgl. auch f. 37 b: (N. 33 שני זתים נכרתים) סמוך ידה במשיח שהוא מיהודה שנ' בו הכלילי עינים מיין (Gen. 49, 12.) כך שמעתי מר' יוסף נקדן.

Kalonymus. An der von Perles 366 bezeichneten Stelle f. 20 b werden zwei Citate von R. Kalonymus angeführt. Andere Anführungen mögen hier folgen:

F. 36 b c d: וישם את אפרים לפני בנימ' ראש ורבינ' קלונימוס כתב בכל מקום אפרים לפני מנשה בשופטים בדגלים ובמלכים ובקרבנות בשופטים יהושע מאפרים ואחריו גדעון ממנשה בדגלים דגל מחנה אפרים ואחריו מטה מנשה במלכים ירבעם בן נבט מאפרים ואחריו יהוא בן נמשי ממנשה ובקרבנות ביום השביעי נשיא לבני אפרים וביום השמיני נשיא לבני מנשה (Num. 7, 47 u. 54).

F. 67 c: [ναύτης] ופי' ר' קלונימוס נוטי מנהיג ספינה.

F. 78 b: והאומר אחודים בו' טועה [st. אחרים] כי אחודים בלשו' רבות[']. סגורי' דהכי אמ' בבו' רב' ודברי' אחודי' (Gen. 11, 1) מעשה

דור המבל נתפרש ומעשה דור הפלגה לא נתפרש ופי׳ ר׳ קלונימוס זצ״ל אחודים סגורים כי מעשה דור המבול נתפרש[ו] מעשיהם רסת׳ ותמלא הארץ חמס (Gen.. 6, 11) אבל מעשה דור הפלגה לא נתפרשו מעשיהם אלא הכל סגור. Hieraus ergiebt sich, daß Kalonymus [b. Jehuda] den Jeruschalmi und Bereschith r. commentirt habe.

Meir b. Isak. Zu den Worten seines Sulat אמונתך אמתי [Nr. 56; vgl. Zunz, LG. 148 Nr. 12]: חֵקֶה חֵק עזרתי heißt es: חקה מן חקה אשר ממנו ותרא צלמי אנשי כשדים (!) מחוקה אל הקיר דיחזקאל (23, 14) וכן מיושר אל המחוקה דמלכים (I 6, 35) וכן על שרשי רגלי תתחקה (Hi. 13, 27) ושמעתי כי נמצא בבת׳ ידו של ר׳ מאיר שליח ציבור מאבילי ירושלים אשר יסד זה זולת חֵקֶה חֵיק עזרתי והוא לשו׳ יְסוד כמו חיק האמה ואמה רוחב (Ez. 43, 13) וכן והחיק [לה] אמה (f. 91 c) ואמ׳ בריש עירובין וחיק האמה זה היסוד (ib. 17).

Menachem. F. 33 a: פר״ש כל יומם שבמקרא לשון יום יום דבר הנוהג ימים רבים כך שמעתי משמו של ר׳ מנחם לשו׳ דבעוד יומם מוכיח דהזמן דערב קאמ׳. Ueber Menachem b. Salomo s. H. B. XVIII, 38 ff.

Meschullam. In einem Stücke, das mit den Worten schließt: (!) ע״כ לשו׳ ה״ר זצ״ל, also vielleicht aus Eleasar b. Jehuda's Machsorcommentar (s. Zunz, LG. 317) erscheint das Citat: יסד ר׳ משולם בפומן לתענית אסתר סגל לאם חרת הנשתון הרי סדעתו דהנשתון אינר׳ ולא לפי העברי אך לדברי חכמי׳ (f. 76 c) R. Meschullam der Tosafist (über den Grund der Bezeichnung הכסה für תשרי) f. 43 d. Vgl. Zunz, Ritus p. 199.

Maimuni. Wie bei Mose Tachau erscheint Maimuni auch hier als Mose b. Maimon ohne die auszeichnenden Titel, die sonst seinen Namen zu begleiten pflegen. Das ständige Fehlen der sonst bei der Nennung Verstorbener üblichen Euphemieen bringt auf den Gedanken, daß Maimuni den böhmischen Autoren um diese Zeit noch als ein Lebender galt. Nur Mischne Thora, noch nicht der Führer, scheint in ihren Bibliotheken sich vorgefunden zu haben. Die Gestalt, in der in Böhmen der Text

dieses Grundwerkes verbreitet war, mögen die folgenden Citate beleuchten, die entweder, wo der Abweichungen allzu viele waren, in voller Ausdehnung, oder nur in den Varianten mitgetheilt werden. Von den rein halachischen Stellen ist hier abgesehen.

1) F. 49 a: כתב הר׳ משה בר מיימון כי הגלגלים הם F. 50 b = (H. Jes. hath. 3, 1) וילון רקיע שחקים זבול מעון מכון ערבות Vgl. b. Chagiga f. 12 b und More I, c. 70 Anf.

2) F. 49 b: בספר ה״ר משה בר׳ מיימון כתב ארבעה גופין אש ורוח ומים וארץ הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע (ib. 4, 1)

3) F. 50 b = 1).

4) F. 51 a: בספר ה״ר משה בר׳ מיימון ib. 4, 1. וגוש עפרו הכל מד׳ אלה הם, וכל בני בניין l. ושאר, ובהמה. Darauf 4, 2: דרך האש היות מהלכה מטבור הארץ כלפי רקיע ודרך הרוח והמים היות מהלכם מתחת הרקיע למטה לאמצע כי אמצע הרקיע הוא המטה וכל המחובר מד׳ יסודו׳ אילו הו (!) נפרד לבסוף יש נפרד לאחר ימים אחרים · (ib. 3) ויש נפרד לאחר שנים רבות וכל שנתחבר מהם אי איפשר שלא יפרד ויחזור ליסודותיו מקצתו לאש ומקצתו למים ומקצתו לרוח · והואיל וכל נפרד לאילו יפרד ויפסד למה נאמ׳ לאדם כי עפר אתה ואל עפר תשוב · לפי שרוב בניינו מן העפר ולא כל הנפרד כשיפרד מיד יחזור לד׳ יסודות · אלא יפרד ויחזור לדבר אחר · ודבר אחר לדבר אחר · וסוף הדברים יחזור ליסודות ונמצא כל הדברי׳ חוזרין חלילה · ד׳ יסודות אילו משתנין זה לזה תמיד בכל יום ובכל שעה מקצתו ולא כל גופו · כיצד מקצת ארץ הקרובה למים משתנת ומתפרדת ונעשת מים · וכן מקצת מים הסמוכין לרוח משתנים . מתמסמין (!) והוין · וכן רוח הסמוך לאש מתחולל ונעשה אש · וכן אש מקצתו הסמוך למים שמתנה ומתכנס ונעשה מים · וכן המים מקצתן הסמוך לארץ משתנים ומתכנסין ונעשין ארץ.

5) F. 60 d: וה״ר משה כת׳ ע״כ חיליקי שעה לתתר״ף חלקים לפי שבתתר״ף יש חצי ורביע ושליש ושתות וחומש ותשיע ועישור (H. Kidd. hach. 6, 2).

6) F. 79 c: וראיתי שכת׳ הר׳ משה בר׳ מיימון כי הכוכבים והמזלות בעלי נפש הם וזה לשונו כל הכוכבים וגלגלים (H. Jes.)

(ḥatḥ. 3, 9), כולן d., ומכירים, ולפי מעלתו d., ומשבחים, כמלאכים, שמכירים את הק' כך מכירים את עצמם · ומכירים את המלאכי' שלמעלה · ודעתן מעוטה מדעת המלאכים וגדולה מדעת בני אדם.

7) F. 98 c: (ib. 2, 7), ס' ה"ר משה שיעי שמות המלאכים מעלותם, לפיכך, שהן למעלה, ומלאכים d., כהם, על שם למעלתו (!) שלה', הם, ברוך שמו, מעלת הצורות שנקראו חיות הקודש, שהם תחת הכסא,, שנקראו אשים, מלאכים, ממעלת האדם, הבורא — הבורא d., כמו שהיא, ולידע d., יותר שהשנת ועולה (!) ויודעת צורה של מטה הימנה, דיעה גדולה שאין, כני אדם, יכולה, והכל אינן יודעים את הבורא.

8) F. 103 b: ומה שאומ' נשמותיהן של צדיקי' קש' לי על דברי ה"ר משה בר' מיימון שכתב' נשמת האבד והיו לשונו נפש כל בשר (ib. 4, 8), האל דעת והדעת היתירה, צורת ז, שהוא, גולם — גולם d., שהדמה לדם, שהוא d, אלא הדיעה, ז הצורה נפש כמו ודומה נפש אדוני צרורה בצרור החיים ורוח לכך צריך להזהר בשמות שלא תטעה, ואין, שיתפרד. הנשמה — לנוף d., מפני שישנה עם הגוף, וצרים l. וצריכה, מעשים, לפי שאינה צריכה לגוף בכל מעשים, לעולם d., על הארץ, כשהיה d, נתנה ע"כ דברי הי"ר משה · ולא ידעתי למה כתב והאבד הנשמה מפני שישנה עם הגוף הלא הנשמה איננה עם הגוף · ואין עם הגוף רק נפש ורוח שהגוף צריך להם להנאת עולם הזה · על כן במות הגוף לא תדוינה · אבל נשמה שאינה לצורך הגוף להנאת עולם הזה במות הגוף לא תמות וכו'.

(Schluß folgt.)

Handschriftliches aus der Breslauer Stadtbibliothek.

Von

Dr. M. Brann.

Die Sünden tausendjähriger Barbarei gegen das jüdische Schriftthum durch die sorgsame Pflege der zufällig erhaltenen Ueberbleibsel gut zu machen, ist eine dankenswerthe Aufgabe der nachgeborenen humaneren Geschlechter. Auch unter diesen Trümmern ehemaliger Schriftwerke wird die Wissenschaft hie und da ein Körnlein edlen Goldes zu Tage fördern. Was die umfangreiche Breslauer Stadtbibliothek an Umschlägen und Büchereinbänden, die mit hebräischen Charakteren beschrieben sind, besitzt, hat der Bibliothekar und Archivar, Herr Dr. Markgraf, mit dem rühmlichen Fleiße, der diesen Gelehrten auszeichnet, seit Jahren sorgfältig gesammelt. Wir geben in Folgendem eine Beschreibung der bisher gefundenen Fragmente und Notizen:

I. Bibel:

1. Fragm. d. Exodus 1. Bl. Perg. fol. Deutsche Quadratschrift des 14.—15. Jahrh. mit Voc., Acc. und Raphe Beginnt Exod. 40, 1 und schließt mit dem Ende des Buches (40, 39). In je 2 Columnen zu 28 (die letzte nur 21) Zeilen.
2. Fragm. d. Ezech. 1 (seitwärts und unten verstümmeltes) Folio(?)-Bl. Deutsche Quadratschrift des 14.—15. Jahrhundert mit Voc., Acc., Raphe und Masora am obern Rande. 2 Columnen. Die Vorders. enth. rechts Ezech. 26, 17 (נשבת) bis 20 (והורדתך) und links Ezech.

27, 1 (ויהי דבר) — 5 (לקחו לעשות). Die Rückseite rechts 27, 22 (רכליך בראש) — 26 (השטים) und links 27, 20 (מגרשות) — 32 (בתוך הים).

3. Fragm. d. Psalmen, 1. Bl. fol., Pergam. Dtsch. Quadratschrift d. XIV. Jahrh. Enth. den Text in je 2 Columnen, (zu 30 Zeilen) mit Vocalen, Raphe-Bezeichnung und Accenten. Den Rand an der einen Seite und das untere Ende des Blattes nimmt der Commentar Raschis in rabb. Schrift ein. Der Text beginnt mit dem Worte אהודנו (ψ 28, 7) und schließt mit dem Worte שמחו (ψ 32, 11). Die ersten Worte des Commentars (יחיל מדבר) beziehen sich auf ψ 29, 8, die letzten (לשטף מים רבים) auf ψ 32, 6. Der Commt. enth. etwa 50, darunter manche interessante, Varianten zu den L. A. der gedruckten Ausgaben. Auf der zweiten Seite von späterer Hand zwei kurze Randglossen in deutscher Cursiv. Zu 29, 9 fehlt die zweite Erklärung (ל״א). Zu 30, 12 die ganze Erklärung des Wortes פתחת. Zu 31, 3 5 fehlt jeder Commentar. Zu 31, 6 und 12 die französ. Wörter. Zu 31, 14 heißt es: וכן כל דבה של מקרא פרלרי״צ בלע״ז. In dems. V. fehlt die Erklärung zu זממו. Zu v. 16 heißt es: על פיך ועל ידך ובגזרותיך. Zu v. 19 fehlt die Worterklärung zu עתק gänzlich. Am Ende von v. 23 fehlt das Citat aus Menachem. Die Erklärung zu c. 32 schließt mit den Worten קו כנגד קו. Zu 32, 2 fehlen die Worte נשוי אנפורדזני״ץ בלע״ז. Zu 32, 4 heißt es כך תרגמו דונש. Das Citat aus Menachem fehlt.

4. Fragm. d. Buches Esther. 1 Doppel-Quart- [ursprünglich wohl Folio-] bl. Pergam. Sehr verblaßte Schrift dtsch. Charakters des 15.—16. Jahrh. mit Voc. und Accenten in je 2 Columnen. Die Vorders. enth. rechts Esth. 5, 14 (ויעש העץ) bis 6, 10 (להמן מהר) und links Esth. 7, 6 (ותאמר אסתר) bis 8, 5 (לפניו וכשר). Die Rückseite rechts 8, 11

(ושלם לכז) bis 9, 4 (בכל המדינות) und links 9, 16 (חמשה ושבעים אלף) bis 9, 26 (ע"כ קראו).

5. Fragm. d. II. Chr. 1 (in drei Stücken erhaltenes, am untern Ende verſtümmeltes) Quartblatt. Deutſche Quadr.-Schrift d. 14.—15. Jahrh. mit Voc., Acc., Raphe und der kl. Maſſora am Rande, je 22—23 Zeilen hoch, in 3 Columnen. Die Vorderſ. enth. rechts II. Chr. 8, 6 (לשלמה) bis 11 (מרעה), in der Mitte daſ. 12 (לפני האולם) bis 17 (גבר ואל) und links 9, 1 (ומלכת) bis 5 (שמעוני). Auf der Rückſeite ſteht rechts II. Chr. 9, 7 (העומדים) bis 11 (וכנרות), in der Mitte 9, 13 (והזהב אשר) bis 18 (מקום והשבת) und links 9, 20 (כסף נחשב) bis 25 (אלף פרשים).

II. Gebete.

6. Fragm. d. Sabbat- und Feſtgebete 2½ Bl. Pergam. Fol. Dtſche Quadr.-Schr. d. 14.—15. Jahrhunderts (anſcheinend von derſelben Hand).

a) Aus dem Sabbat-Frühgebet. Beginnt mit den Worten: [מטו] בך ושמחו בישועתך — weiter heißt es: וישמחו בך ישראל אוהבי שמך — und ſchließt mit den Worten ארץ שלמים. 22 Zeilen hoch (oben ſind einige Zeilen abgeſchnitten).

b) Aus dem Frühgebet f. das Wochenfeſt. Beginnt mit den Worten [וישמ]חו בך ישראל אוהבי שמך und ſchließt in der Feſtlection II. M. 19, 10 ויאמר ד' אל משה. Von den Hallel-Pſalmen ſteht nur ψ 118, 1—4. 25 da. Das Bl. iſt 25 Zeilen hoch.

c) Aus dem Frühgebet des Gr. Sabbat ½ Bl. Fol. Die Vorderſ. beginnt mit גאלתנו ד' אלהינו und ſchließt גואל ישראל. Die Rückſeite beginnt mit den Worten גאלת עמך בגבל aus der Keroba des Joſeph Tobelem b. Samuel in Limoges und ſchließt: סכוחה לראשי להשאיר 11 Zeilen hoch. Die zwölfte Zeile iſt theilweiſe abgeſchnitten.

7. Fragm. d. Festgebete 1. Bl. Fol. Dtsche. verblaßte Schrift des 15.—16. Jahrh. Oben ein Stück abgeschnitten. Die erste Seite beginnt mit den Worten: [ישו]עתנו ועזרתנו סלה und schließt: ויתרומם ויתנשא ויתהדר. Die Rückseite beginnt יהא שלמה רבה. Nach Ende des Kadisch folgt die Ueberschrift: „ח״ה בשבת דח״ה." Dann: שוכן עד bis ויהי אמר מאפל אורה.

8. Fragm. d. Festgebete f. d. Morgengottesdienst des Versöhnungstages. 1. Bl. Pergament Fol. Dtsche. Quadratschrift d. 14.—15. Jahrhunderts. Die Anfänge der Zeilen und die Refrainangaben abwechselnd mit rother und mit schwarzer Farbe. Am Rande kurzer Commentar. Das erhaltene Fragm. gehört zu dem Stück אין מספר לגדודי צבא חילו mit dem Refrän זה אל זה שואלים. Es beginnt mit den Worten מגיעים אמות הספים קדושה und schließt ובכן לך תעלה קדושה כי. Unbedeutende Varianten.

9. Fragm. der Festgebete für den Morgengottesdienst d. Versöhnungstages. 1 Bl. fol. Pergam. Dtsche. Quadratschrift des 14.—15. Jahrh. mit Miniaturen in Gold auf blauem Grunde, die Anfänge u. Absätze mit rother Farbe. Es ist die Variation des zweiten כי aus dem Rehit מי לא יראך מלך הגוים וכו'. Die L. A. weichen zum Theil von den üblichen (auch von denen d. Cod. 1108 d. Stadt-Bibl., ehem. d. Bibl. z. Mar. Magd. gehörig) ab. Z. B. im Buchst. Waw ועודי תמיד statt והוגי תמיד; im Buchstaben Pe בכלל ישורון statt בפסע. Die Vocalisation ist nicht ganz correct. Die Raphe-Bezeichnung ist fast durchgehends vorhanden.

10. Fragm. d. Festgebete. 1 Doppel-Octavblatt (das eine an der Seite verkürzt) Perg., unpunktirte deutsche Quadr. d. 15.—16. Jahrh.

a) Das an der Seite verstümmelte beginnt: ערות מפי ורעו aus אל תעש עמנו כלה (Schlußstück zur Aboda), dann in

rabb. Schrift die Anweisung: כאן יאמר תאמר למחות אשמינו. Darauf: אר״א אם תעיני. Dann: אורך תוריח bis לא תשכח.

b) Fortsetzung: כלולת ארבתינו. Darauf: תתן אחרית. Dann: מה נדבר פני מישרים דובר ומה נצטדק ומה נענה וס׳ bis מחל לנו מלכינו כי רבו.

11. Fragm. d. Festgebete 1 Quartblatt u. 1 (oben u. seitwärts verkürztes) Doppel-Quartblatt. Pergam. Deutsche Quadr. Schrift d. 14.—15. Jahrh.

a) beginnt: אב ידעך aus der Keroba für Neïlah des Versöhnungstages und schließt: פניכם כזהר הרקיע אצהיר צדקיכם (aus dem im poln. Machs. fehlenden Schlußabs., beginnend: מערב ועד ערב. S. Zunz Lit.-Gesch. S. 60. 68).

b) enth.: ובכן לך תעלה קדושה bis פחדך ד׳ אלהינו על כל und [אל] תטשנו ואל תכלימנו bis אשמנו בגדנו.

12. Fragm. d. Festgebete 1. Bl. Fol., deutsche Schrift, 14.—15. Jahrh., schlecht erhalten. Die Vorderseite enthält ein Stück aus den Festgebeten für den 2. Abend d. Hüttenfestes n. deutschem Ritus (ebenso in Cod. 1108 d. Stadtbibl. und Cod. 69 d. Bibl. d. jüd.-theol. Sem.). Die Rückseite enth. d. chald. Bearbeitung d. 7. Gebotes aus den Gebeten f. d. ersten Pfingsttag (= Cod. 1108 d. Stadtbibl. u. Cod. 66, I d. Sem.-Bibl. Vgl. Zunz S. 78)

13. Fragm. d. Festgebete. 1 (am obern Rande etwa um die Breite von 3 Fingern verkürztes) Quartblatt. Deutsche Quadr.-Schr., vollendet 1335 (7/9). Die Vorders. enth. in 2 Columnen je 18 Zeilen (die oberste theilw. abgeschnitten) und beginnt: או זה ואם שניהם (Koheleth 11, 6) bis את בוראיך בימי בחור׳ (12, 1). Die andere Columne beg. לא תחשך (12, 2) bis חבל הכסף ותרוץ (12, 6). Die Rückseite, 19 Zeilen, hoch, enth. in der ganzen Breite den Rest des Buches Koh. (von את העם v. 9 an) und folgende Nachschrift: אני

הסופר משה בן יהודה כתבתי זה המחזור לר׳ אליקים בה״ר אברהם הכהן זצ״ל ה׳ יזכהו להוריש אותו לבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות וסיימתי אותו בחדש י״ח באלול (!) יום ה׳ שנת צ״ה לפרט חזק ונתחזק שריבער (!) לא יוזק לא הזום ולא לעולם אמן א״א סלה.

14. Fragm. d. Bußgebete. 4 Bl. Pergam. 4°, je 23 bis 24 Zeilen hoch, deutsche Schrift d. 14.—15. Jahrh.:

a) beginnt mit den Worten: עלינו ממרום רוח קדש יערה aus der Selicha des Salomo b. Jehuda ha Babli אב לרחם (Zunz S. 234). Darauf folgt die Akeda בנין המזבח des Baruch b. Samuel bis zum Beginn der letzten Strophe: קדש (Zunz S. 308).

b) beginnt רַגְלַי מעלות רְגָלַי aus der Selicha des Isaac b. Saadia איך אוכל לבא עריך (Zunz S. 282). Die 14. Strophe beginnt: איך בינידם, die 15.: איך שונאי כל טהרה, die 16.: איך דרו, so daß die Namenszeichnung deutlicher ist als in den Ausgaben (Vgl. Fürstenthal S. 572 ff.). Die Rückseite beginnt mit den Worten: תקותם נצוח אמן לא אבוב. Aus der Selicha תוחלת ישראל von Salomo b. Jehuda ha Babli (Zunz S. 235) und schließt mit den Worten זמן קול, (die letzte Zeile dieses Blattes ist abgeschnitten).

c) beginnt mit den Worten ופיגלו וביטלו ניחוחי אישי aus einer reimlosen zweizeiligen alphabetischen Selicha. Letzte Strophe: תזכור אהבתם ותחיה טרם יאבדו ביד מעבידיהם. Auf der Rückseite beginnt die Selicha אתה האל פלא עושה eines Samuel (Zunz S. 408) bis zu den Worten: ממעמקים קראתיך אלי.

d) beginnt mit den Worten: זמן תנה שלשת ימים aus dem Chatanu אלה אזכרה eines Jehuda über die „zehn Märtyrer" und schließt: לקבש שם שמים מסרו עצמן (Zunz S. 398).

15. Fragm. d. Bußgebete 4. Bl. Pergam. 4°. je 22 Zl. hoch. Sehr verblaßte Schr. d. 14.—15. Jahrh. dtsch. Char. mit (häufig falscher) Vocalisation.

a) beginnt: מכין רגליה (!) ברם ומפולחנא aus der Selicha des David b. Meſchullam אלהים אל דמי לדמי (Zunz L. G. 254). Darauf der Pismon שמט כל הארץ (Zz. S. 312), dann die Akedah des Mordechai b. Schabtai מפלטי אלי צורי הסרי bis zu den Worten: הניחו לכם למשמרת עד הבוקר. (Zunz S. 337).

b) Einige Bibelverſe. Darauf Salomo Gabirols Tochacha שטר עלי בעדים בקניין (Zz. S. 412) und der Anfang der Selicha אל אלהי רלפה עיני von Joël b. Iſaac ha Levi bis zu den Worten: [ר]גלה נרחק ומרפא וצ (Zunz S. 269).

c) beginnt mit B.V., worauf die Selicha eines Salomo אנא עורה ארבתך (Zunz L. G. S. 404) und dann אמץ יוסיף מהור von Meir b. Iſaak bis מלוגמתך חומן מועטים (Zunz S. 248) folgt.

d) beginnt mit B.V. Dann die anonymen Selichoth אנא השם הגבבד והנורא mit unweſentlichen Varianten (die von Zunz S. 224 erwähnte, iſt nicht darunter) und אנא זכור תעק לבני אלך bis לאברהם ליצחק ולישראל. Die erſten drei Blätter gehören vermuthl. zur Gebetordnung für den Rüſttag des Neujahrs, das vierte zu den Bußgebeten f. den Verſöhnungstag.

16. Fragm. d. Kinnoth 1½ Bl. Prg. Fol. deutſche Quadrat-Schrift, 15. Jahrh.

a) Das ganze Blatt (23 Zeilen hoch, die Schlußzeile und ein Finger breit ſeitwärts abgeſchnitten) beginnt mit den Worten: [בש]אנו כארי ברכיד כל ברח דודי כעל מת מתאבל aus Strophe ב am Ende des Klageliedes הסתר לאלם תרשישי סרין (Zunz L. G. S. 49). Darauf folgt mit der Ueberſchrift „אחרת“ des Kalonymos b. Jehuda Klagelied über die Opfer des erſten Kreuzzuges, beginnend אסרתי נלאיתי נשוא כל השלאה סדר נאולתי bis שעו מני בבכי אמרר (Zunz S. 166). Der Zorn des Dichters iſt durch keinerlei Cenſur-Rückſichten gemildert. Man lieſt z. B.

לעינינו בגוים נקמת דם עבדיך תודיע (statt: נקמת דם עבדיך לעינינו תודיע) und תצמיד סף רעל תשקם (שונאיך statt) שונאי.

b) Das halbe Blatt beginnt mit den Worten רב אעשה ואקונן בנהימה aus החרישו ממני וארברה und schließt auf der ersten Seite mit den Worten: בלי כרוע לעבודה זרה. Die andere Seite beginnt mit den Worten: מוריד שאול ויעל ואז אנחם (Ende von Kalirs Trauerlied: איך תנחמוני vgl. Zunz S. 50), worauf: ואת נוי חטאתי השמימה bis כהסכימו על ואת שניהם יחד folgt (13, resp. 12 Zeilen hoch). —

III. Halacha.

17. Fragm. d. יד החזקה des Mos. Maimonides 1 Pergm. Bl. Fol. Deutsche rabb. Schrift d. 14.—15. Jahrhunderts in je 2 Columnen mit Randglossen in kl. Schrift. Es beginnt: בידוע שנפל לאור (H. Schechitah 7, 21) und schließt: ורוב הקפה טרפה אע"פ (das. 10, 6). Die Paragraphen-Eintheilung fehlt gänzlich. Die Glossen sind הגהות מיימוני.

18. Fragm. d. halach. Compend. d. Mordechai b. Hillel, betit. ספר מרדכי. 1 Prgm.-Bl. Fol. Deutsche Cursivschrift aus der 2. Hälfte des 14. Jahrh. in je 2 Columnen (von denen nur die rechts stehende unversehrt erhalten ist. An der linken Seite fehlt ein Streifen von drei Finger Breite.) Die erste der lesbaren Columnen beginnt בפשיעתה (Jebamot c. 4 No. 23) und schließt: מצאתי כתוב תשובת (das. No. 28 ad finem) Die zweite lesbare Columne beginnt כתקנת רבנן סבוראי (das. Nr. 31 gegen Anf.) u. schließt: וכס' המקצעות דר"ח וכה"ג (das.). Die dazwischen liegenden beiden Columnen müssen mehr als unsere Ausgaben des Mord. enthalten haben. Ich finde darin ein Citat aus Jeb. c. 12 Nr. 58. In dem c. 4 angeführten Citat aus ראבי"ה heißt die Schwägerin אורגיאה und die beiden Schwäger richtig R. Hillel

(Ausg.: Abr.) u. R. Ephraim. Vgl. Zunz L. G. S. 288, Anm. 9. S. 293. 294. und S. Kohn in Graetz M.-S. XXVII (1878) S. 139. 175.

IV. Verschiedenes.

19. Handschriftliche Notiz des M. Joh. Gerhard Pagendarm d. d. Breslau, den 23. December 1716, über „diejenigen Steine, welche in der neulich eröfneten Gruft des „hiesigen Rathhauses gefunden, habe gesehen, und befinde, „daß es Jüdische Leichen-Steine seyen, welche Mazzébhos „heißen". Es folgen zwei der von Salomon Nissen (in Liebermanns Jahrb. für 5616 S. 22—24) mitgetheilten Breslauer Grabschriften, die im Jahre 1848 zum zweiten Male aufgefunden, und durch einen bedauerlichen Zufall vernichtet worden sind. [1]) Sie sind von Pagend. im Original, dann in Umschrift mit lat. Buchstaben und in deutscher Uebersetzung mitgetheilt. Die erste ist bei Nissen Nr. 3. Statt משה בר [ש]ם las P. משה בישל = Mose Fischel. Das Datum 29. Cheschwan 106 hat P. falsch umgerechnet. Es ist der 17. Novb. 1305 (nicht 14. Novb. 1306). Die zweite Inschrift ist bei Nissen Nr. 11. Bei der ersten Ausgrabung war danach der Stein besser erhalten. Es stand als oberste Zeile ביר אלישר, als Datum כב לירח מרחשון (statt כ'). Pag. bemerkt (vermuthlich mit Recht): „Bei dieser Schrift ist zu wissen, daß die ersteren Worte der Sohn des Rabbi Elieser zur dritten Zeile gehören; aber von dem Steinhauer, weil Sie in der dritten Zeile auß versehen außgelaßen, oben gesetzet oder gehauen worden ..... Schließlich könte viel nöthig und nützliches allhier anführen, welches aber ohne hohe Ordre unterlasse". Vermuthlich hat

[1]) Vgl. meine „Juden in Breslau" in Rahmer's jüd. Lit.-Bl. V (1876) S 38.

mitgetheilt. (Die Notiz ist jetzt in Handschrift 598 eingeklebt).

20. Handschriftl. Aufzeichnungen in dem der Stadtbibilothek gehörigen Exemplar des שלטי הגבורים des Abr. von Portaleone. Das Buch gehörte einst dem Juda b. Samuel de Lima, einem sonst unbekannten Arzt der Posener Gemeinde, der hie und da Randglossen zu einzelnen Stellen hinzugefügt hat. Ein bedeutender hebräischer Stilist war er eben nicht, wie die folgenden beiden längeren Notizen beweisen. Wir lesen fol. 2a: בא לידי הספר ע״י החכם השלם כמהר״ר יצחק ר״ק יצ״ו והחכם הרופא הגדול אשר חברו ר׳ אברהם פורטה ליאון דק״ק מנטווה היה חבר של א״א הרב מהר״ר שמואל דלימה בפירֵרַה ופַדּוֹוָה בלימוד הפילוסופיאה ורפואה יזכור אלקי׳ החכמים הגדולים האלה ותהיו (!) נשמתם (!) צרורות בצרור החיים אמן. נאו׳ תלמיד קטן של חכמי׳ הנ׳ל יודא בן ר״ש דלימה רופא דק״ק פוזנה יום ה״ י״ג אדר ראשון שצ״א.

החבר השלשי היה הרב הגדול ר׳ שלמה בן הרוזו זצ״ל רופא ומקובל וחסיד גדול אשר לא היה כמוהו ואלו שלושה תלמידי׳ של בר שַׁוָּואלַח בפי׳ היו שלמים בכל החוכמות (!) אשר כמותם לא היה בן (!) האומה הישראלי׳ מהרמב״ם עד היום הזה זכור אלקי׳ להם לטובה ואותנו יתן שארית בארץ מאון.

Auf Bl. 186a findet sich folgende Notiz über den im Jahre 1635 zwischen Polen und Schweden abgeschlossenen Waffenstillstand von Stumsdorf. בשנת שצ״ו לפ״ק בתשרי עשה שלום המלך הגדול וולדשליו עם מלכות שועיידן (!) לחמשה ועשרים שנה ומיד נתנו לו השועיידן כל מלכות פַּרִיסַן אשר לקח מקודם מידם גושטוואש (!) מלכם מיד אביו וולאדישליו יר״ה הנ״ל ואחרי הכ״ה שנים הנ״ל ידברו אודות לחזור עיפלנד [Liefland] למלכות פולן ולפי ענייות דעתי המלך וולדישליו הנ״ל יר״ה עשה עם שריו ויועציו חכמה גדולה לעשות שלום בהיות שברצון הטוב

Pagendarm in seiner Abhandlung, Triga meditationum criticarum (S. Wolf bibl. hebr. IV S. 1172), die ich bisher nicht zu Gesichte bekommen habe, Näheres über diesen Fund

חזה לו חזקות גדולות כמו מגדל מלבת [Marienburg] אל בליג
[Elbing] פילווה [Pillau] וחזקות אשר אין כמותם ומי יודע מה הוה
סף המלחמות האלו ברוך אשר נתן לו חכמה לעשות השלום הזה לטובת
מלכותו ועמו וכל ישראל ד׳ יחיהו לאורך ימים וירד עמים תחתיו ויתן בלבו
ובלב כל עבדיו לעשות טובה (!) עימנו (!) ועם כל ישראל אחינו וביּמי
ובימינו תושע יהודה וישראל ישכן לבטח ובא לציון גואל וכן יהי רצון
ונאמר אמן נאום הסופר יודא בן מוהר״ר שמואל די ליסה זצ״ל חזנא
דק״ק פוזנא.

Recension.

פירוש ירמיה u. s. w. **Commentaire sur Jérémie par Rabbi Josef ben Siméon Kara auteur français du XI e siècle publié pour la première fois d'après deux manuscrits de la bibl. nationale de Paris par Léon Schlosberg. Paris, Durlacher, 1881. 8°. IV u. 58 SS.**

In einem Abdrucke einer Hs. der pariser Bibl. bietet uns Hr. Schlosberg den Commentar des R. Josef Kara zu Jeremia, von welchem bisher nur einzelne Bruchstücke bekannt waren. Hr. Schlosberg giebt an, die Ausgabe sei auf Grund zweier Hss. gemacht: doch läßt die geringe Anzahl von Varianten, die er aus der zweiten Hs. mittheilt, vermuthen, daß wir es nur mit dem Abdruck einer Hs. zu thun haben. Der Herausgeber hat sich darauf beschränkt, den Text der Hs. zu vervielfältigen, hat weder die Schriftstellen bezeichnet noch die vorkommenden Citate nachgewiesen und hat den Satz, den er, wie die Vorrede berichtet, selber besorgt hat, von Druckfehlern nicht frei zu erhalten gewußt. Die Hervorhebung der erklärten Schriftstellen durch Klammern, von ihm herrührend, ist häufig falsch, die Hs., wie es scheint, ab und zu nicht correct gelesen.

In einem Briefe an den Herausgeber bespricht Halberstam das bisher über Kara's Kommentare bekannte und giebt einige Verbesserungen zu den von Jellinek im Jahre 1855 veröffentlichten „Commentarien zu Esther, Ruth und den Klageliedern".

Einzelnes. S. 1 Z. 7 l. אקים. S. 2 Z. 5 vu. נצחו. S. 3 Z. 16 בגדיו hat der Abdruck im Haschachar IV, 356: כתמיו. S. 4 Z. 7 אינן, Z. 8 רברבניהן Jod und Waw ist auch sonst oft verwechselt. S. 5 Z. 1 תועבות. S. 8 Z. 26 דאבון, Z. 27: תדאב, Haschachar: תדאג. S. 10 Z. 9 v. u. החלות l. הסלות. S. 20 Z. 14 l. שנגואלו, Z. 15 התיו, Z. 18 שאושיעם f. שיו'. S. 21 Z. 6 l. האזור. S. 22 Z. 8 הקיר, Z. 9 ותעגב', Z. 13 אי איפשר. S. 23 Z. 7 בשדה. S. 24 Z. 4 תגעל S. 34 Z. 15 (ובפחוזתך) לועז ווטת „französisch: vitesse." S. 38 Z. 4 לישראל l. לשון nach LB. d. Orient 1847 col. 348.

S. 42 Z. 10 l. לותהון. S. 48 Z. 1 l. אודרו. S. 49 Z. 19, 20: משלח לו צועים מנוים שמנוין את הכלים l. מטים שמטים. S. 51 Z. 8 l. עת. S. 55 Z. 17 עיתן. Ibid: ציבחד wie im Targum z. St. richtig steht, und mehr dergl. kleinere und größere Fehler.

Bei aller Unvollkommenheit der Ausgabe ist die Fortsetzung der Publikationen aus der pariser Hs., welcher der vorliegende Commentar zu Jeremia entnommen ist, wünschenswerth. Ueber Kara's Exegese und speciell über die exegetische Ausbeute aus dem besprochenen Commentar zu berichten, geht über die Aufgabe dieser kurzen Anzeige.

J. L.

Miscellen.

Von P. L.

10.

ישט.

Das syrische ישטא, Speiseröhre, kennt man aus Cast. 388 und 841: ריש ישטא, [welchen Ausdruck Bar Bahlûl s. v. חרחא P. Smith 1360 aus einem correcteren Codex in (1 ריש עמטא corrigirt, wie Bar Ali zur Stelle hat], sodann Jacob aus Edessa bei B. Hebr. Schol. zu d. Psalmen 5, 10 p. 104 ed. Lagarde, Land Anecd. IV, 83, 7. Dazu handelt P. Smith 1637 ausführlich von dem Worte, das die Hexapla für λάρυγξ und φάρυγξ, der syrische Galenus (Sergius) für ἀρτηρία, auch P. Sm. 378 lin. 2, gebraucht.

[Das jastâ hebräisch auch „Jesus siegt" bedeute, was P. Sm. a. O. anführt, wird gegen die eigene Belegstelle dem Georg Karmsedinôjô Niemand glauben]. Am Besten ist, wenn man sich P. Sm. 1321 lin. 30 merkt: ישטא וגרחא = mischnisch ושט וגרת Speise- und Luftröhre.

Die Gleichung ושט = syr. ישטא finde ich zuerst bei Cast. 2) 388, wo auf Grund der Buxtorf 640 gegebenen falschen L.A. mit ש — wie Lagarde Semitica I, 62, der nachzulesen ist,

1) Auf dieses syrische und targumische (s. Levy Targ. W.B.) עמטא war zu dem talm. אמטא zu verweisen bei Kohut Ar. s. v. nicht auf syr. אמטא, das es nicht giebt. Mand. אמטא kennt P. Sm. aus Norberg. Palästinensisch-syrisch steht es für יֶרֶךְ Psalm 45, 4 עמטא L) 'אש) Land, Anecdota IV, 104, 3). Syr. עמטא Femin. Nöld. Syr. Gramm. S. 53 B. Hebr. chron. 510, 20, 120, 14, Chron. eccl. I. 57 Lag. Rel. 8, 18, Bickell, Kalilag und Damnag 100, 23. In der Peschito: Gen. 32, 32, Ex. 28, 42, Num. 5, 21. 27, Jud. 3, 16. 21, H. L. 3, 8. 7, 2 (Hex. 3, 8. 7, 1), Dan. 2, 32. S. Brüll Jahrb. I, 208.

2) Die Citate aus Cast. beziehen sich auf die Michaelis'sche Ausgabe des syrischen Theiles.

gezeigt hat — ושטא steht; neuerdings bei Fleischer[1]) zu Levy III, 316 a. Das syrische Wort und die traditionelle Aussprache verlangen unausweichlich ושט mit š (sch).

Nach dieser Auseinandersetzung, welche nicht etwa auf entlegenen Quellen beruht, liest man den Artikel Kohut's in dem Mitte Februar erschienenen Hefte des Aruch III, 258 mit gerechter Verwunderung. Er erklärt: „וַשֵּׂט, nach meiner unmaßgeblichen Meinung vom persischen וזידן d. h. athmen, hauchen; davon heißt die Kehle und die Luftröhre: ושט, Kehle."!! ושט ist aber bekanntlich die Speiseröhre, die nicht athmet, sondern schluckt. An dieser für den Sacherklärer bestimmenden Thatsache vermöchte selbst ein etwaiger, von Herrn K. übrigens nicht zum Ausdruck gebrachter Gedanke an Chulin 43 a: ושט דאכלה ביה ופעיא ביה (vgl. Raschi s. v. ופעיא) kaum etwas zu ändern, so wenig wie etwa der Gedanke daran, daß in verschiedenen Zungen der Sprachgeist in allmäligem Spiele die Funktionen beider nahe liegenden Organe zu vertauschen pflegt.

Die Speiseröhre führt mich auf ופק, dessen Vertreter im Arabischen und Aramäischen noch nicht nachgewiesen sind; daraus aber folgt mit Nichten, daß es gestattet sei, dieses Wort auf *οἰσοφάγος* zurückzuführen, was Levy thut und Kohut (III, 311) nachschreibt. Weß Sinn sich gegen dergleichen nicht sträubt, und wer heutzutage nicht ansteht, *φαλλός* mit מפלצת (Kohut a. O.), זאזא mit *ὄζος* (III, 262) zusammen zu stellen, mit dem läßt sich nicht streiten. Solche Dinge aber bringen die talmudische Lexicographie in Mißcredit und können darum nicht energisch genug zurückgewiesen werden. Wem Zimmt und Ingwer dasselbe ist, wer im Stande ist, Nigella, Kornraden, Feldkümmel in einem solchen Artikel zu verarbeiten, wie der unter ונק (S. 306) ist, der sollte den Leser mit seinen Einfällen verschonen oder wenigstens des ehrwürdigen R. Nathan Werk nicht damit verunzieren. Es bliebe ihm ja unbenommen, seine eigene Meinung in einem Bande von Nachträgen zu veröffentlichen.

[1]) Fleischer berichtigt dort den Irrthum Hyrtl's, D. Arab. u. Hebr. in d. Anatomie S. 172, wo Vescet aus Adrian. Spigelius als arabisch angeführt wird. (Fortsetzung folgt.)

Abhandlungen.

Eine masoretische Studie.

Ursprung der Accentzeichen im Hebräischen.

Von

Professor Dr. Graetz.

Liest man die Paragraphen über die hebräischen Accentzeichen in Ewald's Grammatik von Hebung und Senkung, von Höhe und Stärke $^5/_5$, $^4/_5$, $^3/_5$, $^2/_5$, $^1/_5$, so sollte man meinen, die Accentzeichen seien sämmtlich aus einem Guße entstanden und bildeten ein rhytmisches System, und die Ueberlieferung über ihre Entstehung und Bedeutung sei so gewiß, daß ein Zweifel dagegen gar nicht aufkommen könnte. Hätte Ewald das babylonische Accentsystem berücksichtigt, das nicht 18 Distinctive zählt, sondern höchstens 11 und nicht 9 Conjunctivi, sondern nur 4, und hätte er auch nur die masoretischen Anomalien und die Schwankung bezüglich der recipirten tiberiensischen Accentzeichen beachtet, so hätte er mit weniger apodiktischem Aplomb ein System aufgebaut, dessen Basis in der Luft schwebt. Der Streit, ob das Accentsystem dichotomisch oder trichotomisch geordnet sei, ist durchaus müßig. Wer in den Accenten mehr als

Fingerzeige für Gliederung der Verstheile sucht, muß auf Phantasterei gerathen. Wenngleich schon in der talmudischen Zeit beim Vorlesen in der Synagoge eine unbekannte Art von Cantilation üblich war, so beweist es durchaus nicht, daß Accente vorhanden waren und diesem Zwecke gedient haben. Sind doch auch die halachischen Traditionen oder die Mischnajot mit einem gewißen Singsang vorgetragen oder memorirt worden [1]), um den Wortlaut ohne Irrthum besser im Gedächtniße behalten zu können. Will man nicht die extravagante Behauptung adoptiren, daß die Accentzeichen wie die Vocalzeichen von uralter Zeit vorhanden waren, eine Behauptung, welche nur die Karäer zur Stütze ihrer Glaubensrichtung aufgestellt haben [2]), so muß man davon ausgehen, daß sie ebenso wie die Vocalzeichen allmählig entstanden sind, und daß ihrer Anfangs nur wenige waren. Für die Genesis der Vocalzeichen habe ich, wie ich glaube, den sichern Beweis geführt, daß drei Stadien anzunehmen sind. Anfangs nur wenige Punkte zu diakritischem Zwecke eingeführt, haben die Babylonier aus Buchstaben Vocal-

---

[1]) Megilla 32 a. הקורא בלא נעימה והשונה בלא זימרה.

[2]) Der Karäer Jehuda Hadassi im 12. Jh. stellte es als unbestreitbar hin, daß die Thora am Sinai mit Vocal- und Accentzeichen geoffenbart worden sei. (התורה) כי בלא נקוד ומעמים לא נתנה אלהינו (in Eschkol ha-Kopher N. 173.) Auch der Verf. der Dikduke ha-Teamim (Ahron b. Ascher vindicirt), behauptet, die 7 Vocalzeichen stammen direkt von Gott (ed. Baer-Strack Nr. 10, שבע נקודות . . והם שבעה מלכים . . . והכל להם ערוכים (leg. כ מ א מ ר) כמאמר מלך מלכים. Von den Accentzeichen sagen die Karäer, daß sie von den nachexilischen Propheten eingeführt worden seien (Nr. 16). שנים עשר המעמים . . . שמונה למעלה עקודים וארבעה למטה קדים . . . . כל האופנים ברורים . . . . בחונים מוקקים מפי נביאים וחכמים, ויודעים ומשכילים, חתומים בחותם נביא אל. Wie nüchtern nimmt sich dagegen die Ansicht des unbekannten Autors in Machzor Vitry aus, daß die Zeichen von den Sopherim eingeführt worden seien (Kerem Chemed IV, p. 203). שטעמי הנגינות הם שנאמרו למשה . . . . אבל סימני הנגינות סופרים הם שתקנום, לפיכך אין ניקוד נוכרני (?) דומה לניקוד שלנו ולא שניהם דומים לנקוד ארץ ישראל. Dieses Referat stammt ebenfalls aus dem 12. Jahrhundert.

zeichen gebildet, und ſpäter haben Tiberienſer, bei dem Punktſyſtem eigenſinnig verharrend, mehr Punkte und Striche als Vocalzeichen eingeführt. (Jg. 1881. 348 fg., 395 fg). Dasſelbe läßt ſich auch für die Geneſis der Accentzeichen nachweiſen.

Wenn es noch eines Beweiſes bedürfte, daß die Accentzeichen in der talmudiſchen Zeit noch nicht bekannt waren, ſo ließe er ſich voll und überzeugend führen.

1) Es wird ausdrücklich bezeugt, daß in Paläſtina, wo bekanntlich der Pentateuch erſt in einem dreijährigen Cyclus durchgeleſen wurde, der V. Exodus 19, 9 ויאמר ה׳ אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן, in drei Verſe zerlegt wurde [1]). Folglich hatte das Wort הענן in dieſem V. nicht das Zeichen Segolta, ſondern Silluk, und ebenſo das Wort לעולם nicht Athnach. Fehlen dieſe Diſtinctive, ſo fehlen auch ſämmtlich dazu gehörige Vorzeichen, Zarka und Rebia in dem erſten Theil und Tipcha und Zakef im zweiten. Für den dreijährigen Cyclus brauchte man nämlich, wenn am Sabbat je ſieben Perſonen mindeſtes 3 Verſe aus dem Pentateuch leſen ſollten, viel mehr Verſe als für den einjährigen Cyclus. Wenn nun ein zuſammenhängender Abſchnitt nicht mindeſtens 21 Verſe enthält, wurde ein längerer V. in zwei oder drei Verſe getheilt. Oder ſo formulirt: Da in Paläſtina die Verstheilung ganz anders, als in Babylonien für den einjährigen Cyclus war, konnte das übliche Accentſyſtem, welches innerhalb eines längern V. mehrere Ditionen bezeichnet, gar nicht für den paläſtinenſiſchen Ritus paſſen.

---

[1]) Kiddußchin 30 a und Nedarim 38. אמר ר׳ אחא בר אדא במערבא פסקי להדין פסוקא להלתא פסוקין. — Der lange V. Jeſaia 20, 2 בעת ההיא דבר ה׳ ſoll nach morgenl. Codices in zwei V. getheilt geweſen ſein Codex Heidenh. (bei Baer Jeſaia p. 88) לם דינחאיב׳ פסוקין. Cod. babyl. z. St. (מערבאי) ליפין מער׳, d. h. die Abendländer verbinden dieſe Verſe zu einem.

2) Daß auch in Babylonien in dieſer Zeit keine Accentzeichen vorhanden waren, bezeugt ein Babylonier ſelbſt. Iſi b. Jehuda, oder der vollſtändige Name Joſeph der Babylonier zählt 5 Verſe im Pentateuch auf, in welchen es zweifelhaft bleibt, ob ein Wort zur voraufgehenden oder nachfolgenden Satzverbindung gehört [1]). — Nach der gegenwärtigen Accentuation iſt die Verbindung nicht im geringſten zweifelhaft. Daſelbſt iſt auch angegeben, daß über noch mehr Verſe in den prophetiſchen Büchern dergleichen Zweifel aufgeworfen wurden [2]).

3) Im vierten Jahrhundert warf der Geſetzeslehrer R. Chasda noch den Zweifel auf, ob in dem V. Exod. 24, 5 das Wort עולות zur voraufgehenden oder folgenden Verbindung gehöre [3]).

---

[1]) Joma 52 a b: Jeruſ. Aboda Sara p. 41 c, Mechilta Abſch. Amalek, Geneſis Rabba c. 80. איסי בן יהודה אומר חמש מקראות בתורה אין להן הכרע: שאת׳ משקדים׳ מחר׳ ארור׳ וקם. Bei zweien dieſer Verſe iſt die Verbindung in der That zweifelhaft, Exodus 17, 1 נא והלחם בעמלק, wohin das Wort מחר gehört. Die gegenwärtige Accentuation zieht das Wort zum folgenden Satze, indem ſie das voraufgehende Wort בעמלק mit einem Athnach verſehen hat. Aber die LXX verbindet es mit dem Worte בעמלק: *Παράταξαι τῷ Αμαλὴκ αὔριον.* In Exod. 26, 33 fg. iſt nach der LXX die Verbindung von משקדים mit גביעים nicht zweifelhaft *κρατῆρες ἐκτετυπωμένοι καρυΐσκους.* Die Accentuation dagegen läßt es zweifelhaft, indem גביעים und משקדים mit Diſtinktivi verſehen ſind. In Jeruſ. und Gen. Rabba iſt noch der V. Gen. 34, 7 als zweifelhaft aufgeführt; בני יעקב באו מן השדה כשמעם: ר׳ תנחומא מוסיף הדא. Die Accentuatoren haben dabei widerſinnig כשמעם mit dem voraufgehenden Worte verbunden, LXX dagegen richtig mit dem folgenden Satze: *ὡς δὲ ἤκουσαν κατενύησαν.*

[2]) Joma daſ. בדאודיתא ליכא בנביאי איכא, nämlich מקראות שאין להם הכרע.

[3]) Daſ. und Chagiga p. 6. עולות . . . בעי ר׳ חסדא וישלח את נערי האי קרא היכי כתיב. Ob das letzte Wort getrennt oder mit dem folgenden verbunden zu leſen ſei. למאי נפקא מינה לפסוק טעמים. Hierbei bemerkt Raſchi in Chagiga, wenn das Wort עולות hinauf gehört, ſo müſſe es ein Athnach haben (wie die gegenwärtige Accentuation hat) wenn aber hinunter, müſſe es mit einem andern Accente verſehen werden צריך אתה לקרותו באחד משאר טעמים שאין מפסיקין כגון פשטא או רביע, in Joma dagegen anders: ואין אחגחתא בטעם עולות אלא טעם גרש.

4) Ich habe ſchon früher nachgewieſen, daß in V. Jeſaia 45, 1 die Accentuatoren die Accente nach einer agadiſchen Auslegung geſetzt haben, indem hier als einzige Ausnahme auf Zarka nicht Segolta folgt, um nicht die beiden Wörter למשיחו לכורש zu verbinden, was gegen den ſublimirten Meſſiasbegriff verſtieße, obwohl ſie ſyntaktiſch nothwendig zuſammen gehören (vgl. Jg. 1874, S. 45). Die Maſora hat bei למשיחו die Notiz: זרקא בלא סגול : ליח (bei Norzi). Dabei zeigt ſich recht augenfällig die Schwankung bezüglich der Poſition der Accente. In unſern correkten Ausgaben hat das Wort לכורש ein Munach-Zeichen. In dem Codex, der Raſchi vorlag, hatte das Wort ein Mercha (zu Megilla 12 a): שאין לך טעם זרקא במקרא שאין סגול בא אחריו וכאן ננקד כמאריך להפרישו ולנתקו טעם משיח. In den altſpaniſchen Codices hatte es ein Zarka (Chajug', Nikkud ed. Nutt, p. 129): וזרקא . . זה אחר זה שנים כמו למשיחו לכורש. In dem babyloniſchen Codex von 916 (ed. Strack) hat das Wort gar ein Rebia. Wie will man bei dieſer Schwankung ein rhythmiſches Geſetz unterbringen? Jedenfalls folgt auch aus dieſem Beiſpiele, daß die Accente in talmudiſcher Zeit (bis 500) nicht angebracht waren. Selbſt eine geraume Zeit ſpäter, in der Zeit, als das Maſéchet Sopherim geſammelt wurde, muß es ſolche noch nicht gegeben haben. Denn dieſes quaſi-maſoretiſche Werk bemerkt: für die Versabtheilung in Pſalter exiſtire keine Vorſchrift, die Abſchreiber pflegen dabei ſo und ſo zu verfahren. Mag nun die L. A. (c. XIII) ſein: אבל לבלר מובהק מצרפן (Var. מצרפן) בפתיחות באתנחתא וכסוף פסוק, ſo folgt doch daraus, daß dieſe Zeichen nicht allgemein für die übrigen Bücher eingeführt waren. Die richtige L. A. iſt aber לבלר מובהק מציינן בפתיחות או באותיות בסוף (wie einige Cod. haben), d. h. die Verſe werden markirt, entweder durch Spatien (פתיחות) oder Zeichen (באותיות) am Ende jeden Verſes. Man hat allerdings beim Leſen der Verſe, ſo

weit der Zusammenhang verständlich war, das Zusammengehörige verbunden und das syntaktisch Disparate getrennt. Lehrer haben darin Unterricht ertheilt und Remuneration dafür bezogen. Diese Sinnabtheilung wurde genannt פיסוק טעמים [1]), sinngemäße Trennung; aber Zeichen waren keineswegs dafür vorhanden.

Indessen ein Ansatz dazu war schon in früherer Zeit üblich. Im Midrasch wird nämlich bereits das Zeichen von פסיק oder פסק erwähnt, d. h., daß zwischen zwei Wörter, welche mißverständlich zusammengelesen werden könnten, ein Trennungszeichen gesetzt zu werden pflegte. Eine Agada legt die Anomalie aus, daß bei dem doppelten Anruf: Mose, Mose (Exodus 3, 4) keine Trennung gesetzt sei, wie in den drei übrigen Fällen, Abraham, Abraham; Jakob und Samuel. Exodus Rabba c. 2. אף מצא באברהם אברהם יש בו פסק. יעקב יעקב יש בו פסק, שמואל שמואל יש בו פסק, אבל משה משה אין בו פסק. Norzi z. St. hat die L. A. הפסק statt פסק. Es ist also bezeugt, daß bei der Wiederholung eines Eigennamens ein Zeichen zur Andeutung der Trennung angegeben zu werden pflegte,

---

[1]) Babli Nedarim 37 a, b. Die dort gegebene Auslegung ושום שכל אלו הפסוקים ויבינו במקרא זה פיסוק טעמים ואמרי לה אלו המסורות, ist richtiger gegeben Jeruš. Megilla 74 b: ושום שכל אלו הטעמים ויבינו במקרא זה המסורת ויש אומרים אלו ההכריעים ויש אומרים אלו ראשי פסוקים. Denn שום שכל kann doch nur bedeuten: Verständniß hineinlegen, und das geschieht durch Erkenntniß des Sinnes der Verstheile (טעמים). ויבינו bedeutet aber mehr, einbringen in den tiefern Sinn durch Berücksichtigung der Anomalien von Plene und Defective, und das bietet eben die Masora. Unter ההכריעים sind wohl die Wörter, deren Zusammengehörigkeit zweifelhaft ist. Raschi erklärt nicht richtig פסוק טעמים שמלמדו נקוד וטעמים, als wenn darunter Zeichen verstanden wären. Aber dergleichen kann nicht Unterricht für Erwachsene gewesen sein, was doch nach der Diskussion im Talmud (a. a. O.) angenommen wird. טעמים oder פסוק טעמים kann also nur bedeuten: man lehrte die Absätze innerhalb des Verses, daß sie einen Sinn geben.

gleichviel ob dieſes Zeichen durch eine Spatte oder durch einen Strich gegeben war, wie jetzt üblich iſt. Mag endlich die Redaktion dieſes agadiſchen Buches (zu Exodus) noch ſo ſpät angeſetzt ſein, dieſe agadiſche Deutung gehört der talmudiſchen Zeit an; wahrſcheinlich iſt ihr Autor R. Jizchak b. Pinehas, der in der Agada häufig vorkommt (סתם ר' יצחק ראגרתא ר' יצחק בר פנחס). Dieſes Peſik- (oder Paſek-) Zeichen, das, wenn nicht von Anfang an, doch wohl bald die Form eines Längen-Strichs oder Pfahls angenommen (daher auch מקל genannt), ſpielt eine Rolle in der Ausprägung der Accentzeichen und verdient daher eine eingehendere Behandlung, als ihm bis jetzt zugewieſen wurde.

Ueber die Bedeutung dieſes Zeichens iſt aus alter Zeit nur die einzige Notiz in der unter dem Namen Ben-Aſcher curſirenden grammatiſchen Sammlung bekannt [1]). Daſelbſt iſt angegeben, daß das Peſik in 5 Fällen geſetzt wird: 1) Zwiſchen 2 Wörter, deren erſtes mit demſelben Buchſtaben endet, den das zweite im Anfang hat, um eine Abſorption der Conſonanten zu verhindern (להפריד אות מחברתה שהיא כמוה ובאה לקתתה[2]). 2) Zwiſchen

[1]) Nr. 28 in der Ausgabe Baer-Strack der דקדוקי המעמים; ſie findet ſich indeß nur in der erſten venetianiſchen Biblia Rabbinica zum Schluß und in einer Handſchrift der Synagoge Siciliano in Rom, auch ausgezogen von Heidenheim in משפטי המעמים II, 1.

[2]) In Handſchriften und in einigen Ausgaben iſt in bei gleichlautenden Conſonanten am Ende und im Anfang in den letztern ein Dageſch angebracht, wenn beide Wörter mit einem Makkaph verbunden ſind, weil dadurch das Peſik nicht angebracht werden kann z. B. אם־פתוח, עם־משה, בן־נון. Durch Gedankenloſigkeit haben es auch einige ſuper-accurate Abſchreiber zwiſchen zwei Wörter ohne Makkaph geſetzt, z. B. bei ונעלם ממנו, wo ein Peſik ſtehen ſollte. Delitzſch hat die Bedeutung dieſes Dageſch verkannt. Er bemerkt: Saepius Dagessationi substituitur lineola Pasek duobus ejus modi vocabulis interposita, velut רבים ו מסניך. (Einleitung zu Baers Ausgabe von משלי p. XIV fg.). Allein man kann davon ſagen: ונעלם ממנו. Wo ein Peſik angebracht werden kann, braucht nicht ein Dageſch zu ſtehen. Beide ſchließen einander aus. Die Nachläſſigkeit, das Peſik erforderlichen Falles zu ſetzen, hat die Maſoreten und Grammatiker zu Irrthümern geführt, da Ausnahmen zu conſtatiren, wo keine ſind.

zwei gleichlautende Wörter (בשתי תיבות זו לעומת זו עמותות). 3) Zwischen Gottesnamen und ein Nachbarwort, das blasphemisch oder nnangemessen von Gott klänge, wenn es mit dem Gottesnamen zusammen verbunden würde. 4) Zwischen zwei Wörter, deren Sinn eine Trennung erfordert, wie | עשו כלה (Genesis 18, 21). 5) Ueberhaupt zwischen zwei Wörter, die auseinander gehalten werden sollen (להפריד בין הטעמים שיהיו מופרדים [1]). Von der letzten Nummer bemerkt Heidenheim zum

---

Zwischen כי גאה גאה (zweimal) muß eben so ein P. gesetzt werden, wie zwischen ימול | המול und eben so zwischen וחכמה כחכמת (Daniel 5, 11). Selbstverständlich müssen in diesem Falle die Aspirata ג und כ Dagesch haben, nach מפסיק. Das Dagesch ist also hier regelrecht. Nichts desto weniger zählt die Masora (Daniel a. a. O.) diese zwei Wörter zu den 18 ausnahmsweise dageschirten. וחכמה כחכמת: חד מן י״ח מלין דגושין בתר יהוא בלא מבטל וסימן: כי גאה גאה וכו׳. In den Dikduke Taamim (Nr. 29, p. 29) werden nur zehn Ausnahmen aufgezählt, aber auch dabei die beiden Stellen mit gleichlautenden Wörtern בר מן עשרה פסוקים, סימן זה פוסקים ועליו חולקים ואותו נותקים. Vgl. das. die Anmerkung. Die Worte ועליו חולקים ואותו נותקים wollen sagen, daß manche Masoreten bei diesen 10 Stellen nicht ein Dagesch setzen, was gewiß eine Unwissenheit verräth. Denn nach dem מפסיק Pesik muß jedenfalls das folgende Aspirat dageschirt werden. Allein nach Einführung der Accentzeichen wurde das P. immer mehr vernachlässigt. — Noch sei bemerkt, daß Chajug, nur 7 Ausnahmen aufzählt, und zwar חכמה כחכמת, aber nicht גאה גאה (ed. Nutt p. 127).

[1]) Im Grunde könnte noch eine sechste Kategorie aufgezählt werden, eine Erscheinung, welche eine Untersuchung erheischt. Oefter ist nämlich ein Pesik zwischen zwei Wörter gesetzt, von denen das erste auf ם endet und das andere mit א anfängt. | אל — אשמים | מלאכים . . ישלח אנחנו — שנים עשר אחים | אנחנו (nur Richt. 11, 17, in den gleichen Fällen fehlt P., weil מלאכים einen Distinct. hat). | אלהי עולם ויתן להם | ואספתי את כל הגוים | אל ירושלם — (אדני) ה׳ (Zach. 14, 2) אביהם, Chr. II, 21, 3). נתן המלך ליהודים | אשר (Esther 8, 11). Daher öfter in der Verbindung את oder אֶל | אלהים und אלהים | עמים. Freilich, Consequenz wird dabei eben so wenig beachtet, wie bei den andern Kategorien (vgl. w.). So z. B. in dem V. ויתן להם אביהם (Hiob 42, 15) fehlt P., während es in Chr. gesetzt ist. Oefter befindet sich auch ein P. zwischen einem Worte mit Endung ם und einem mit dem ersten Conso-

Theil richtig, daß in dieſem Falle immer das Zeichen Legarmé geſetzt iſt (׃׀). Ganz richtig iſt es nicht, da dieſes Zeichen in der Regel nur vor dem Zeichen Rebia vorkommt (daſ. I, 2) das Peſik dagegen auch vor anderen Accenten erſcheint, wie die in der Dikduke angeführten Beiſpiele zeigen (Joſua 19, 21 ויהושע | אלעזר הכהן, Eſra 6, 9), wo auf das Zeichen ׀׃ Groß-Paſer (קרני פרה) folgt. In den Ausgaben iſt ſehr oft dieſes Zeichen vor Paſer und Sakef geſetzt; man weiß daher nicht recht, ob es Legarmé oder Peſik iſt. Dieſe Confuſion wird noch durch die Erſcheinung in den drei poetiſchen Büchern (ספרי אמת) vermehrt, in welchen ſo häufig die Accentzeichen Azla-Legarmé und Mehupach-Legarmé vorkommen; ſie haben ſtets den Peſik-Strich (׀) neben ſich. Wie kommen dieſe beiden ſonſt untergeordneten Accente zur Ehre des Diſtinctiv-Ranges? Die Grammatiker begnügen ſich dabei mit der Angabe: In dem einen Falle wird Azla geſetzt, in einem andern Fall Mehupach, und welche Conjunctive dabei ihre Dienſte leiſten. Aber auf den Grund der Erſcheinung iſt keiner eingegangen.

Das Verhältniß des Legarmé zu Peſik ergiebt ſich aus dem Verzeichniß der im Pentateuch, in den Propheten und Hagiographen vorkommenden Peſik-Zeichen, welches in der Maſora finalis der Biblia Rabbinica zu Ende des Buchſtaben ם von Jakob b. Chaijun zuſammengeſtellt wurde. Dieſes Verzeichniß beweiſt aber, wie unzuverläſſig die maſoretiſchen Angaben ſind, da auch bezüglich der Peſik weitgehende Divergenzen geherrſcht haben. So ſind von Deuteronomium zwei Verzeichniſſe der Stellen mit

---

nanten ב, wie es ſcheint, um die Labialen auseinander zu halten: שני אנשים | במחנה — אברהם בבקר — היום | מיד — שלש פעמים | בשנה. Anſtatt ſich mit den Gaja und ähnlichen unfruchtbaren Minutioſen zu plagen, deren Confuſion doch nimmermehr gelichtet werden kann, ſollten die Maſora-Kundigen ihre Aufmerkſamkeit dieſer Erſcheinung zuwenden, welche für die urſprüngliche Ausſprache des M-Lautes von Wichtigkeit iſt.

P. aufgeführt. Im ersten sind 22 Stellen aufgezählt: אלה הדברים כ״ב (פסקי) בספרא, und in einem anderen לישנא אחרינא פסקי בספרא sind nicht weniger als einige und siebzig Stellen aufgeführt. Dieses Verzeichniß theilt Jakob b. Chajim im Namen eines Gaon mit[1]) בספר דברים חזינא נוסחא אחרתי בשם גאון וסתבנה לה בדוכתא. Auch sonst zeigen sich Varianten (w. u.). Betrachten wir diese Verzeichnisse näher und sondern die verschiedenen Kategorien der Pesik. Drei derselben beziehen sich a) auf zwei nebeneinander vorkommende gleiche Wörter (Homonyma)[2]), b) auf zwei Wörter, von denen

---

[1]) Welcher Gaon hat sich mit Masora beschäftigt und die Stellen mit Pesik zusammengestellt? So weit gegenwärtig die literarische Thätigkeit der babylonischen Gaonen bekannt ist, findet sich keine Notiz, daß ein solcher sich mit dergleichen beschäftigt hätte; es sei denn, Saadia und allenfalls Hai Gaon. Aber diese würde Jakob b. Chajim mit ihrem Namen genannt haben.

[2]) Zu dieser Kategorie gehören auch Wörter, die nicht ganz gleich sind, also nicht bloß, wie die in Dikduke aufgeführten Beispiele אמן | אמן בוגד | יום הבוגד | יום — סביב | סביב, — sondern auch der Infinitiv beim Finitum. שקץ | תשקצנו — הפר | יפר — כל הקרב | הקרב — המול | ימול. וחחדל | יחדל — הבוק תבוק והבון | תבוז — ערו | ערו — ותעב | תתעבנו. Aber in den meisten dieser Fälle ist das Pesik vernachlässigt: דרש — הקם תקים — פתח תפתח והעבט תעביטנו — דָרֹשׁ das so oft vorkommende מות תמות. Auch sonst herrscht Inconsequenz dabei. קדוש קדוש קדוש ist richtig zweimal getrennt, auch אל | אלהים | ה׳ Josua 22, 22 Ps. 50, 1). Wie nothwendig ein solcher Wink für Trennung ist, erweist sich in dem V. Sam. I, 14, 41. ויאמר שאול אל ה׳ אלהי ישראל, wo durchaus gelesen werden muß אֵל ה׳ (mit einem Pesik), wie auch die alten Versionen haben. Denn אֶל ה׳ ist entschieden unrichtig; da aber das P. dabei vernachlässigt wurde, so vocalisirten die Nakdanim falsch אֶל. — Während sonst mit ermüdender Peinlichkeit zwischen die in Ezechiel oft vorkommenden סביב | סביב ein Pesik gesetzt ist, fehlt es bei andern Homonyma, wie bei מעט מעט — קשר קשר — רע רע (2 mal) בבקר בבקר (so oft). In beiden Talmuden wird ermahnt, die Homöoteleuta in dem Abschnitte des Schemâ, auseinander zu halten (Jerus. Berachoth 4, d): אלו צריך דקדוק: על לבבך, על לבבכם, עשב בשדך, ואבדתם מהרה, הכנף פתיל, אתכם מארץ. (Ebenso Babli das. 15 b) שיתן ריוח בין הדבקים, und außer diesen noch aufgezählt: בכל לבבך und בכל

der letzte Buchstabe gleich dem ersten des zweiten klingt (homöoteleuta) und c) bei Gottesnamen, ein blasphemisch oder unangemessen klingendes Wort davon zu trennen (Inconvenientia); auch die ob. 392 Note 1 gegebenen Fälle gehören dazu. Nennen wir diese mit einem gemeinschaftlichen formalen Namen Distinguenda. Die übrigen zwei Kategorien betreffen den Sinn und sind grammatisch-syntaktisch.

Für Genesis giebt Jakob b. Chajim 29 Stellen mit Pesik an, bemerkt aber dabei, daß einige nur 17 (27?) zählen, andere noch viel mehr, er selbst zählt 32 statt 29. Von diesen 32 gehen 24 auf die ersten 3 Kategorien, so bleiben 8, wodurch eine Trennung angedeutet werden soll, wie — מחלת בת ישמעאל ועזל וכר — ויחלק עלידם לילה. Zur ersten Stelle (G. 28, 9) bemerkt die Randmasora: מחלת והוא אחד מן י"א בטעם לגרמיה משרת לגרש, Das wirft aber alle Regeln bezüglich der Accente über den Haufen. Legarmé ist seiner Natur nach niemals conjunctiv und kann nicht vor גרש gesetzt sein. Es kann also nicht Legarmé sein, sondern ist die Andeutung für Trennung. — Nehmen wir nur

---

לבבכם. Der Ausdruck ריוח bedeutet doch gewiß; eine Pause lassen. Bei diesen besonders müßte ein Pesik angebracht sein (und bei לבבך — על und den andern mit Makkaph ein Dagesch o. S. 391, Nr. 2). Es ist aber vernachlässigt, selbst da, wo ein Mißverständniß unvermeidlich ist, z. B. Jeremia 51 44 מעלידם ארוצם, es liegt dabei nah עליהם אריצם zu lesen.

Die Inconsequenz zeigt sich auch in unsern Ausgaben und im Verzeichniß. Wenn עבדי יאכלו wegen Aufeinanderfolge zweier Jod durch ein P. getrennt ist, so müßte eben so עבדי ישתו und עבדי ירונו dieses P. Zeichen haben. Es ist aber nicht dabeigesetzt. Die Nachlässigkeit zeigt sich bei folgenden Stellen. Im Verzeichniß ist ein P. notirt bei פלטים (Jes. 66, 19) und mit Recht wegen des folgenden אל, also אל | פלטים (o. S. 392 A.), fehlt aber in den Ausgaben und in Codex babyl. Im folgenden V. ist notirt 2 mal P., das zweite מנחה | לה' | וכל הגוים, (so in einigen Edd. und im Cod. b.). In einigen venetianischen Edd. ist 3 mal P. gesetzt מנחה | לה' | מכל הגוים | אחיכם. Die ersten beiden sind richtig wegen Homotel. "ט„ gesetzt, aber für מנחה לה' ist keine Berechtigung. Vergl. unrichtige Position kommt sehr oft bei P. vor, z. B. Genesis 18, 15 וחכחש שרה לאמר, wo zwischen den beiden ש ein P. stehen sollte, es ist aber vor לאמר angebracht.

noch die mit Pesik angemerkten Stellen in den letzten Propheten, wobei der babylonilche Codex von 916 (edit. Strack) für die Zahl der P. als Controlle dienen kann, da in demselben bei solchen Stellen an der Seite angemerkt ist פ׳ (mit einem langen Strich, פסיק). In dem masoretischen Verzeichniß zu Jesaia sind 31 Stellen angegeben. Im Cod. babyl. ist eine mehr, als im Verzeichniß כפה ואגמון || יום אחד Jes. 9, 13). Mehrere fehlen aber ohne Berechtigung, nämlich במעדר | יעדרון — וחרד | ופחד — כמכת | מדין — מצפה | ארני (Homöot.). — אלהי עולם | ה׳ — הרג | בקר — תשואות | מלאה — עברי | יאכלי (Homöotel.). Die Abwesenheit von P. an diesen Stellen ist nicht, wie Pinsker behauptet, etwa darauf zurückzuführen, weil es durch Legarmé ersetzt sei (babyl. hebr. Punktationssystem S. 24, n.); denn es fehlt ebenso bei andern Accenten. Ziehet man von den Stellen in Jesaia diejenigen ab, welche auf Dissonanzen beruhen, so bleiben noch genug übrig, welche nur Zeichen einer Trennung zweier Wörter andeuten. Wer kann leugnen, daß das Pesik zwischen den Wörtern ויאמר | לא, das öfter vorkommt, geradezn als ein Distinctivus fungiren soll, zum Unterschiede von ויאמר לו, wo die beiden Wörter verbunden werden können?

Man wird demnach einräumen müssen, daß dem Pesik-Strich eine distinktive Funktion zugetheilt wurde. Er begleitet stets das Legarmé (in der Prosa als Munach L., in der poetischen Schrift als Azla und Mehuppach L.), oder er macht diese erst zu Distinctiven. Bei Städtenamen, die hinter einander folgen, giebt er den Fingerzeig zur Trennung | מעון כרמל וזיף (Josua 15, 55). וחצור | חדתה (15, 25) עין | רמון (19, 7) auch bei Personennamen ויחיאל | ועני (Chr. I, 15, 18 o. S. 393). Ueberall bei den verschiedenen Kategorien, wo das P. angebracht war, sollte es die Trennung andeuten, wo der Leser geneigt sein könnte, die zwei neben einander stehenden Wörter zu verbinden.

Es iſt demnach der einfache Anſatz zum Diſtinktivus. Und es iſt auch der älteſte, da es bereits in der talmudiſchen Zeit angebracht wurde (o. S. 390). Man kann alſo als mit Gewißheit annehmen, wie der Punkt oben und unten als erſter Anſatz zu den Vocalzeichen diente, ebenſo der Strich als erſter Anſatz den Diſtinktiv-Accenten vorangegangen iſt. Dieſe entwickelten ſich aus dieſem einfachen Striche, und die Entwickelung führt uns geraden Weges zu dem babyloniſchen Accent-Syſtem.

Faſſen wir dieſes näher ins Auge. Sämmtliche trennenden Accente, ſowie die Vocalzeichen ſtehen in dieſem oberhalb der Zeile mit alleiniger Ausnahme des Silluk und des ihm vorangehenden Tipcha. Warum machen dieſe eine Ausnahme? Offenbar war eine Zeit eingetreten, in welcher die Versabtheilung nicht allgemein oder nur Wenigen bekannt war. Hat doch ein talmudiſcher Geſetzeslehrer zugeſtanden, daß zu ſeiner Zeit dieſe Kenntniß den Geſetzeslehrern ſelbſt abhanden gekommen war [1]). Es mußte alſo ein Zeichen dafür eingeführt werden, damit Jedermann den Schluß des Verſes zu erkennen im Stande ſei. Als ein ſolches Zeichen bot ſich von ſelbſt das Zeichen Peſik an, das doch von früher zur Trennung gedient hat. Es konnte aber nicht wie dieſes zwiſchen 2 Verſe geſetzt werden, weil damit zugleich die Tonſilbe bezeichnet werden ſollte. Nun hätte es oberhalb der Zeile über die Tonſilbe geſetzt werden können; aber in dem babyloniſchen Vocal-Zeichen-Syſtem bedeutet ein ſolcher Strich oberhalb den Vocal u, wenn defective geſchrieben (בֻ). Wenn oberhalb geſetzt, hätte das Zeichen Silluk leicht mit dieſem Vocalzeichen verwechſelt werden können. Daher wurde es unterhalb der Zeile geſetzt ein wenig ſchräg nach links (בֻ). Das Silluk-Setzen war der

[1]) Kiddußchin 30 a בפסוקי נמי לא בקיאין.

zweite Schritt zur Erfindung der Distinktive. (Ueber das Tipcha / das dem Silluk-Zeichen ähnlich ist w. u).

Hat die Erfindung dem Bedürfniß nach Versabtheilung genügt, so entstand sofort ein anderes Bedürfniß, eine andere Sektion anzudeuten. Die meisten Verse sind lang gehalten und eignen sich in zwei Hälften zerlegt zu werden. Der Parallelismus der Versglieder in den poetischen Schriften hat gewiß von jeher darauf geführt, auch in der Prosa längere Verse zu halbiren, oder ungefähr in der Mitte des V. eine kleinere Pause eintreten zu lassen als am Versschluße. Es sei hier gleich bemerkt, daß die Pausalzeichen nur für die synagogale Vorlesung ein Bedürfniß waren. Deßwegen hat die hebräische Accentuation keinerlei Zeichen für die lebendige Unterredung, für Frage, Verwunderung, Anrufung u. dgl., woran das Syrische so reich ist. Nur das Recitiren der Verse beim Vorlesen kam in Betracht, welches mit Recitativmodulationen oder einer Art Gesang begleitet war. Das Bedürfniß stellte sich daher heraus, die Vershälfte ebenfalls durch ein Zeichen anzudeuten und zwar zum Einhalten einer geringern Pause Das Silluk- oder Pesik-Zeichen war daher dafür nicht zu gebrauchen, denn es würde zum Mißverständniße geführt haben, als sei damit der Versschluß gegeben. Ein neues Zeichen mußte also für die kürzere Pause der Vershälfte erfunden werden. Dieses wurde gebildet mit zwei schräggesetzten Pesik-Strichen, nach oben in einen spitzen Winkel zusammenlaufend (׀). Die ursprüngliche Benennung war mit der Figur gegeben, welche einem umgestürzten Becher ähnelt: סיחפא oder סחופא (statt אתנח) genannt [1]); denn

[1]) Codex babylonicus zu Hosea 4, 17 notirt zum Worte אֶפְרַיִם mit Kamez, (דכותיה) וכל סיחפי וסוף פסוק; in der Masora nach dem tiberiensischen System lautet es z. St. דכותיה (אתנח וס״ף) וכל אס״ף. In derselben Masora zu Levit. 18, 15 beim Worte תגלה לא ist angemerkt: כל

das Verbum סחף bedeutet im Aramäiſchen des Talmud „umſtürzen“. Da die Neigung der Babylonier Nakdanim dahin ging, die Zeichen ſtets oberhalb der Zeile zu ſetzen, ſo wurde auch dieſes Zeichen für die Pauſe der Vershälfte oben geſetzt, und da es ſich durch ſeine Figur von den Vocalzeichen unterſcheidet, konnte es getroſt dieſe Poſition einnehmen, ohne daß eine Verwechſelung mit dieſen hätte ſtattfinden können. Wahrſcheinlich wurde dieſe Figur deßwegen aus zwei ſchrägen Linien gebildet, weil zwei oben neben einander geſetzte ſenkrechte Linien (ˈˈ) für zwei u-Zeichen gehalten werden könnten. Die Vorpauſe zu Sichpha (Athnach) iſt ihm ähnlich (vgl. w. u.).

Innerhalb einer Vershälfte wurden kleinere Versglieder bemerkt, welche ſyntaktiſch eine gewiße Selbſtſtändigkeit beanſpruchen, und auch wohl durch noch geringere Pauſen von dem Folgenden getrennt geleſen wurden. Dieſe Pauſen mußten ebenfalls durch ein Zeichen markirt werden. Zweierlei Zeichen wurden dafür eingeführt, für die relativ größere Zwiſchen-Pauſe ein ſenkrechter Strich und ein Querſtrich unweit des obern Endes durchgezogen († in ✝ abgeſchwächt). Dieſe Figur hat die Geſtalt eines Galgens oder Kreuzes und wurde auch ſo genannt וְקַף oder וְקַפָּא. Auch für dieſen kleinern Diſtinktiv-Accent bildete die Figur des Peſik die Grundform; Er mußte durch den Querſtrich modificirt werden, weil er ebenfalls oberhalb geſetzt werden ſollte, und ohne den Querſtrich für das Vocalzeichen u (ו) hätte gehalten werden können. Für die Bildung der relativ kleinern Zwiſchen-Pauſe wurde ebenfalls der Längenſtrich des Peſik beibehalten, aber doppelt

---

סחופי בצירי (Heidenheim מ"ט p. 5 b N.); dieſe Bezeichnung ſtammt gewiß aus einer babyloniſchen Maſora. Die übliche Figur für Athnach ^ iſt offenbar erſt der babyloniſchen nachgebildet.

gesetzt und darüber ein Querstrich, so daß das Ganze ein Viereck andeutet (□ gekürzt n.), Daß dieser Distinktiv-Accent ursprünglich die Quadratfigur hatte, dafür spricht die Bezeichnung רְבִיעַ [1]), das im Talmudisch-Aramäischen die Bedeutung viereckig hat (so richtig Pinsker a. a. O. S. 22). Wo die größere und wo die kleinere Zwischen-Pause oder wo Zakeph oder Rebia anzubringen sei, darüber herrschte selbstverständlich Schwankung. Die Masora zählt 11 Verse auf, in denen bei gleichen Wörtern das eine mal Sakeph und das andere mal Rebia gesetzt ist [2]). In der babylonischen Accentuation steht sehr oft Rebia, wo in der babylonischen Zakeph gesetzt ist (vgl. Pinsker p. 26, 4). Auch diese beiden Zwischen-Pausen-Accente haben Zeichen, die sie oft begleiten (vgl. w. unten).

Diese vier Hauptdistinktive entwickelten sich augenscheinlich aus dem Längenstrich Pesik, allerdings nach den Figuren der babylonischen Accentuation. Es giebt aber noch zwei Fälle für Pausen, einmal für eine Minimalpause, wenn ein einzelnes Wort oder höchstens zwei als getrennt von den folgenden gelesen werden sollen, oder wenn der Vers so weitgegliedert ist, daß er in drei statt in zwei getheilt werden kann. In dem ersten Fall ist diese Minimal-Pause durch תביר bezeichnet [3]).

---

[1]) Das רביע גדול in den poetischen Schriften hat in den Handschriften noch die Spur eines Quadrat ◆ und ebenso das רביע מגרש ◆̲. Der üblich gewordene Punkt für dieses Accent ist eine Abschwächung.

[2]) Ochla we-Ochla N. 227. י״א זוגין מן תרין בענין קדמא ר ב י̇ע תנינא זקף. Vgl. Frensdorffs Anmerk. dazu, woraus hervorgeht, wie schwankend die Accentuation ist.

[3]) Daß תביר ein isolirter Distinktiv ist, beweist seine Stellung in der babl. Accentuation, wo es öfter für das ebenfalls isolirte Zakeph Gadol steht. Eher kann das Zeichen תביר im babyl. ein kleines Rebia sein, dem es sehr ähnlich ist, und öfter bei einem Worte steht, das ein Rebia erfordert (vgl. Pinsker das. p. 28); davon käme vielleicht in dem poetischen Accent-System die Unterscheidung von רביע גדול u. ר׳ קמן.

Welche Figur sollte dafür angebracht werden? Die Modificationen des Längenstriches waren durch die übrigen Distinktive erschöpft. So blieb nichts übrig, als den ersten Buchstaben des Wortes תביר dafür zu verwenden; es wurde durch ein kursives ת bezeichnet, und sollte vielleicht weiter nichts bedeuten, als getrennt zu lesen, was das Wort תביר im Aramäischen besagt: תברא getrennt. In dem andern Falle, wenn in dem ersten Theil des längern Verses ein Hauptdistinktiv gleich Sichpha (Athnach) angebracht werden sollte, was nicht häufig vorkommt, — nach dem recipirten System Segolta — wurden im babylonischen System zwei ungleiche Häkchen neben einander gesetzt (ﻻ), und wie es scheint זרקא oder צִנּוֹר genannt [1]).

---

[1]) Der babylonische Codex hat zu Jes. 13, 2 bei dem isolirten Worte ונכהלו im Anfang des Verses ein Zeichen, das sonst statt Segolta steht, und zugleich ein anderes ähnlich dem Schalschélet und dabei die masoretische Bemerkung im Marginal ו׳ במעם מסלסלין זרקין כלהון ריש פסוקא und eben so Amos 1, 2: bei ויאמר im Anfang. ו׳ ראשי פסוק בחד מעם זרקין ומסלסלין. Unten sind die 7 VV. aufgezählt und auch dabei die Note זרקין ומסלסלין. Folglich nannten die Babylonier das Segolta זרקא. Die Benennung סגולתא paßt am allerwenigsten dafür, da es nicht die Figur dieses Accents wie die Tiberienser ֒ hat. Namen und Gestalt läßt sich vielleicht ermitteln. Das זרקא wurde auch צנור genannt. Nun bedeutet dieses im Talmudisch-Aramäischen Gabel, Zange, auch ein Gabelförmiger Halter an der Spindel. Dasselbe soll auch זרקא bedeuten (Heidenheim מ׳ מ׳ p. 6): זיש שקורין לו צינור והוא לשון עברי שהוא זרקא בלשון אֹרמי). Die Figur für Segolta im Babylonischen wäre demnach ursprünglich ähnlich dem Paser (ﻻ) gestaltet gewesen, wovon nur noch die Rudera, zwei Häkchen, geblieben sind. — Nebenher sei bemerkt, daß die Bezeichnung מסלסלין eigentlich bedeutet: gekräuselt, und die Figur neben dem זרקא im Babylonischen ist dem gekräuselten Haar ähnlich. Im Tiberiensischen ist es als ein Kettchen angesehen worden, und bezeichnet als שלשלת. Wenn einem Codex im Besitze Firkowitz' zu trauen ist, welcher masoretische Fragen enthält, wird dieser Accent eigenthümlich bezeichnet (bei Pinsker Likute Kadmonijot p. ל): ויאמר אל אשת | וימאן (Genesis 39, 8), וימאן ויאמר

Es giebt aber noch eine Klasse von Accenten, die sich zu den angeführten 5 wie Trabanten verhalten, d. h. sie stets begleiten. Die 3 Hauptdistinktive haben ihr stetes Gefolge an Tipcha und Zarka. Auch die zwei Zwischen-Pausal-Zeichen haben ihre Begleiter. Daß es ebenfalls Distinktive sind, dafür spricht ihre Position im babylonischen System oberhalb der Linie (mit Ausnahme von Tipcha bei Sil.) Nun können diese unmöglich syntaktische Theiler sein oder eine Art Interpunktion bilden, da doch ihre Praepositi diese Funktion üben, und die Versglieder können doch nicht kurz hintereinander getheilt werden. Welche Bedeutung haben diese Trabanten? Sie ist von den neuern Grammatikern nicht minder verkannt worden, wie von den alten. Das babylonische System bietet den Fingerzeig zur Würdigung wenigstens eines Theils desselben. Nennen wir sie Postpositi (wenn wir von dem Versschluße, als dem Anfang ausgehen). Die drei Postpositi zu den drei Hauptdistinktiven haben in dem babylonischen System eine ähnliche Figur wie ihre Praepositi: das Silluk einen Längenstrich; d. h. eine Pesik-Figur, nur nach einer andern Wendung (ׅ), das Sichpha (Athnach) wie dieses, nur umgekehrt (ׄ), und Zarka eine ähnliche Figur wie שור (ׂ). Die letzten beiden stehen oberhalb der Zeile wie ihre Praepositi, und nur der Trabant von Silluk steht unterhalb, weil auch dieses unterhalb steht. Ihre Funktion ist damit gegeben. Sie bilden Vorpausen. Wie der Wortton im Hebräischen einen Vortton oder Gegenton (Metheg) hat, welcher dazu dient, bei einem mehrsilbigen Worte die vorherrschende Neigung, die Hauptsilbe zu betonen, ein wenig zu hemmen, die vorhergehenden Silben nicht zu ver-

---

לא אכל (Sam. I, 28, 23): למה הראשון מסולסל ברחוקה והאחרון ברביע להבריקה באר לי להבהיקה. Hier wird das Zeichen מסולסל und zugleich als שלשלת bezeichnet, was in dem Worte ברחוקה liegt.

dunkeln, sie vielmehr im Wortanfang ein wenig zu halten, d. h. eine geringe Silbenpause eintreten zu lassen, ebenso die Vers-(Satz)-Vorpausen. Beim Recitiren ist ebenfalls die Neigung vorhanden, schnell zur Schlußpause zu gelangen. Dadurch würden die Zwischenglieder eine Verdunkelung erleiden. Damit das nicht eintrete, geben die Vorpausen das Zeichen, ein wenig einzuhalten, die Stimme zu retardiren. Innerhalb des begrenzten Gefüges wird das passende Wort damit versehen, welches sich zur Trennung mehr eignet.

Schade, daß wir die Namen dieser drei Postpositi vor den drei Hauptdistinktiven nicht kennen; man würde vielleicht daraus Näheres über deren Funktion wissen. Denn die Namen טרחא טפחא, und דחי (דחויה), wie das Eine genannt wird, geben kein Verständniß und eben so wenig die übrigen. Wohl zu beachten ist, daß in dem Babylonischen diese drei Trabanten graphische Aehnlichkeit mit ihren Praepositi haben.

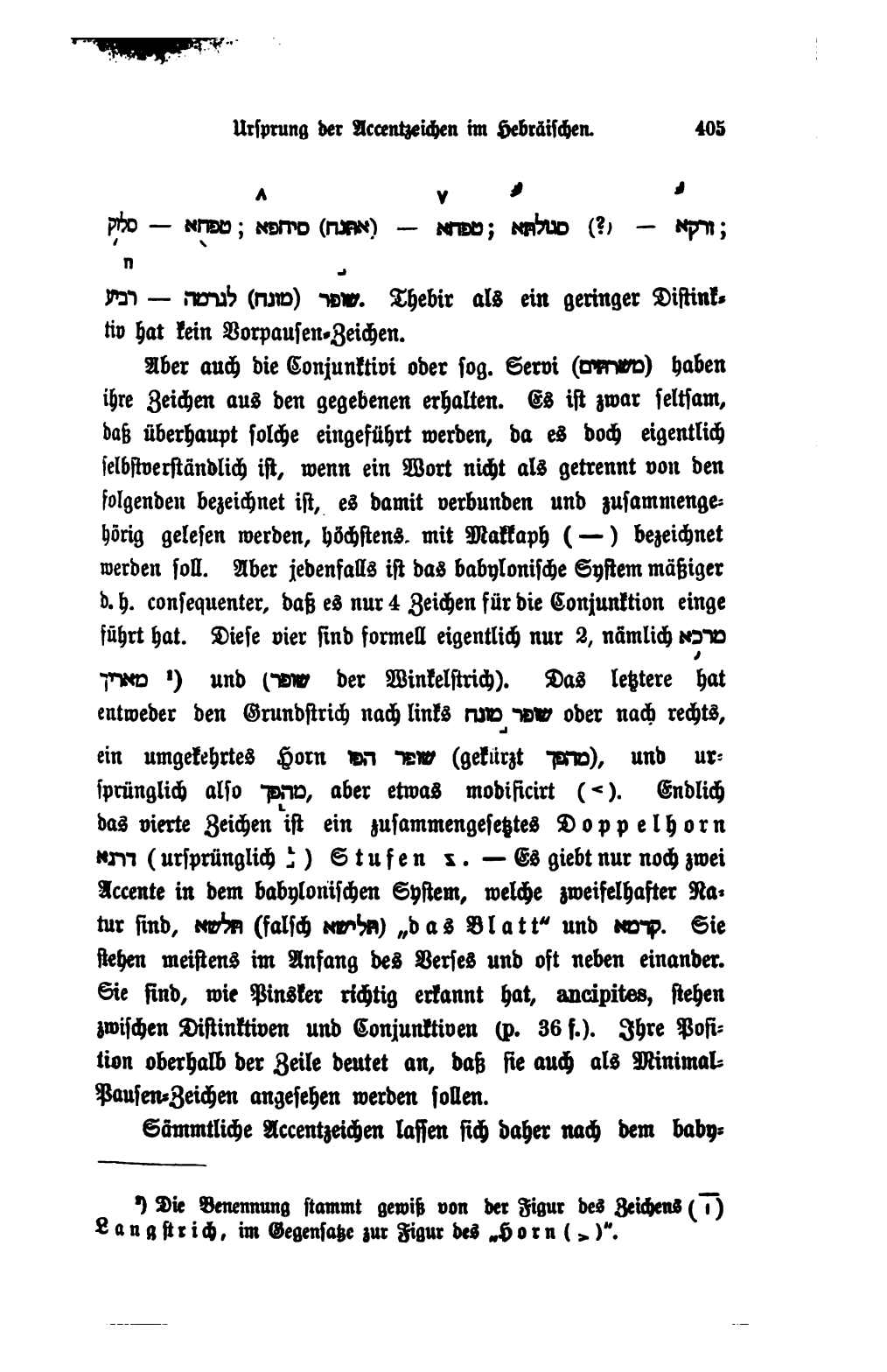
Diese drei Hauptdistinktive sind nur äußerst selten ohne die, Vorpause bildenden Trabanten. Dagegen erscheinen die zwei Zwischendistinktive Zakeph und Rebia mit und ohne begleitende Postpositi, je nachdem das Gefüge, welches sie abschließen, länger oder kürzer ist. Außerdem sind diese Trabanten von zweierlei Gestalt und bieten daher für die Deduktion ihrer Figur eine Schwierigkeit. — Um diese einigermaßen zu überwinden, muß man von dem Trabanten des Rebia ausgehen. Einer derselben hat die Gestalt eines Munach (ֽ) oder richtiger שופר ישר, nur ist der Längenstrich des kleinen Hornes etwa ein wenig derber als der Querstrich. Dieses Zeichen steht ebenfalls oberhalb der Zeile und entspricht dem מונח לגרמיה in dem tiberiensischen System. Man könnte es allenfalls als Verkümmerung des Quadrats Rebia denken. Allein eben so oft steht als Postpositus zu diesem Distinktivus ein anderes Zeichen, das einem cursiven ט ähnlich ist ֽ

Pinsker betrachtete dieses Zeichen als ט und zwar als ersten Buchstaben des Namens für diesen Accent, welcher טרס genannt wird und eine andere Benennung für גרש (גרשים und אולא) ist. Dagegen spricht aber der Umstand, daß Chajug' diesen Accent תריס schreibt [1]), und diese Benennung führt auf das im Talmud so oft gebrauchte Wort תריס, das griechische θυρεός, Schild. Der Accent für den zweiten Trabanten des Rebia könnte also eine verkümmerte Schildfigur sein, mit einer Oeffnung oberhalb. Es bleibt also noch zu erklären, woher diese Figur abgeleitet ist, und überhaupt wozu zweierlei Figuren dafür eingeführt wurden, nnd endlich in welchem Falle die eine und in welchem andern die andere Figur gesetzt wird.

Eine ähnliche Schwierigkeit erhebt sich für die Vorpausen-Zeichen bei Zakeph. In den allermeisten Fällen steht die Figur (֯), und sie nimmt dieselbe Stelle ein, wie das פשטא und יחיב im Tiberiensischen. Aber weder Figur noch Benennung dieses Accents sind erklärlich. Die Figur hat eine entfernte Aehnlichkeit mit dem Zeichen טרס (תריס), d. h. einem Schildchen, nur in umgekehrter Stellung, die Oeffnung nach unten oder auch mit dem Zeichen für יחיב im Tiberiensischen (<), nur daß sie, wie sämmtliche größern und kleinern Distinktive im Babylonischen oberhalb gesetzt ist. — Neben diesem Zeichen kommt in seltnen Fällen als Vorpausen-Zeichen bei Zakeph ein anderes vor, das die Position des פשטא im Tiberiensischen hat (vgl. Pinsker a. a. O. S. 20 f., 23 f., 25 f.). Es hat Aehnlichkeit mit dem מונח לגרמיה, aber keineswegs mit פשטא. Also auch dafür zweierlei Zeichen. Aber abgesehen von dieser räthselhaften Erscheinung ist es nicht zu verkennen, daß die meisten Zeichen für die Vorpausen ihren Praepositi ähnlich sind. Zur Uebersicht seien sie hier zusammengestellt.

---

[1]) Nikkud ed. Nutt p. 28: וחלקי הידיעה גי': והם סוד ותריס והלשא.



סלוק — טפחא ; סיתפא (אתנח) — טפחא ; סגולתא (?) — זרקא ;

רביע — לגרמה (מונח) שופר. Thebir als ein geringer Distinktiv hat kein Vorpausen-Zeichen.

Aber auch die Conjunktivi oder sog. Servi (משרתים) haben ihre Zeichen aus den gegebenen erhalten. Es ist zwar seltsam, daß überhaupt solche eingeführt werden, da es doch eigentlich selbstverständlich ist, wenn ein Wort nicht als getrennt von den folgenden bezeichnet ist, es damit verbunden und zusammengehörig gelesen werden, höchstens mit Makkaph (—) bezeichnet werden soll. Aber jedenfalls ist das babylonische System mäßiger d. h. consequenter, daß es nur 4 Zeichen für die Conjunktion eingeführt hat. Diese vier sind formell eigentlich nur 2, nämlich מרכא מאריך [1]) und (שופר der Winkelstrich). Das letztere hat entweder den Grundstrich nach links שופר מונח oder nach rechts, ein umgekehrtes Horn שופר הפו (gekürzt מהפך), und ursprünglich also מהפך, aber etwas modificirt (<). Endlich das vierte Zeichen ist ein zusammengesetztes Doppelhorn דרגא (ursprünglich ⌞) Stufen ⌞. — Es giebt nur noch zwei Accente in dem babylonischen System, welche zweifelhafter Natur sind, תלשא (falsch תלישא) „das Blatt" und קדמא. Sie stehen meistens im Anfang des Verses und oft neben einander. Sie sind, wie Pinsker richtig erkannt hat, ancipites, stehen zwischen Distinktiven und Conjunktiven (p. 36 f.). Ihre Position oberhalb der Zeile deutet an, daß sie auch als Minimal-Pausen-Zeichen angesehen werden sollen.

Sämmtliche Accentzeichen lassen sich daher nach dem baby-

---

[1]) Die Benennung stammt gewiß von der Figur des Zeichens (ı̄) Langstrich, im Gegensatze zur Figur des „Horn (>)".

lonischen System in 4 Klassen unterbringen:

1) Hauptdistinktive, Verstheiler 3: סילוק | סיחפא und

bei längern Versen סגולתא (nach der rezipirten Bezeichnung),— 7 mal im Anfang des V. mit Zeichen-Kräuselung זרקא (מסלסלא o. S. 401).

2) Zwischen-Pausen-Distinktive 3: תביר רביע, זקף.

3) Vorpausen-Zeichen 5: טפחא vor סלוק; | vor סיחפא (v);

פשטא זרקא (2 Zeichen) שופר מונח לגרמיה und טרס (תרים).

4) Halbdistinktive 2: תלישא קדמא.

5) Conjunktive 4: מרכא, שופר ישר, שופר הפוך, דרגא.

Die allermeisten dieser Zeichen haben sich, wie sich gezeigt hat, aus dem einzigen Pesik-Strich durch Modificationen entfaltet. Sobald sie eingeführt waren, schien das Pesik überflüssig und wurde daher vernachlässigt oder verdrängt [1]) (o. S. 391, 2 f.). Ihre Bedeu-

---

[1]) Einen unwiderleglichen Beweis dafür, daß das Pesik von den Accentzeichen verdrängt wurde, bietet eine masoretische Notiz bei den 7 Stellen, bei denen im Anfang des Verses ein eigenes Zeichen eingeführt ist (שלשלת, מרעים oder זרקא מסלסלא o. S. 401 n.). Diese Notiz lautet מרעים ומפסיקין ריש פסוק ד׳ בטעם (bei Levit. 8, 23, Jesaia 13, 8, Amos 1, 2 und Esra 5, 15 notirt). Das vereinzelte Wort in Versanfang soll also durch Pesik von den folgenden getrennt werden. Zur ersten Stelle Genesis 19, 16 והמה bemerkt ein Annotator: ד׳ ריש מרעים ויש שנותנין כאן פסיק · והוא טעות כי לא נמנה שום פסק אחר השלשלת. Nichts desto weniger ist bei allen diesen 7 Stellen an der Randmasora angegeben מרעים ופסק und ein Pesik-Zeichen ist auch angebracht. Die Masoreten widersprechen also einander. In der That findet sich im Cod. babyl. bei den 2 St. dieser Kategorie (o. S. 401 n.) kein Pesik-Zeichen. Auch Kimchi scheint in den ihm vorgelegenen Codd. dabei kein P. gefunden zu haben, denn er bemerkt bezüglich der angeführten Genes.-Stelle (Michlol zum Verb. התמהמה folgendes): והתמהמה קטע הטם האחרונה מפני השלשלת כי יש לה משפט ה פ ס ק וכן וישחט ויקח קטע מפני השלשלת. Dieser Widerspruch ist nur dadurch zu lösen, daß ursprünglich

tung kann nichts Anderes ſein, als ein Wink für Trennung (Pauſe) oder Verbindung, und nur von Spätern werden ſie עניתא (arabiſch לחן) genannt. Wenn Silluk eine ganze Pauſe anzeigt, ſo bezeichnen wol die beiden andern Hauptdiſtinctive halbe Pauſen, Zakeph und Rebia drittel und viertel Pauſen, Tebir und die Trabanten noch kleinere. Wahrſcheinlich ſind nicht ſämmtliche Zeichen mit einem male eingeführt worden, ſondern haben ſich allmählig erweitert [1]).

Vergleichen wir mit dieſem Syſtem das recipirte tiberienſiſche, ſo ergiebt ſich ohne weiteres, daß dieſes dem babyloniſchen entlehnt, aber modificirt iſt. Abgeſehen davon, daß es mehr Zeichen als dieſes hat (מהפך und קטן [2]), ferner ירח בן

---

an allen dieſen 7 Stellen, ehe die Accentzeichen im Gebrauch waren, die Trennung durch פ. bezeichnet war. Nach Einführung derſelben, beſonders eines eigenen Zeichens für dieſe Wörter, ſchien das פ. überflüſſig; darum ließen es einige Copiſten weg, andere behielten es trotzdem bei.

[1]) Die Differenzen zwiſchen Ben—Aſcher und Ben—Naphtali können als Beweis dafür gelten. Dieſe betreffen nicht bloß, in ſo weit ſie ſich auf Accente beziehen, ob zwei Wörter durch Makkaph oder durch einen Conjunctivus verbunden werden ſollen, ſondern auch bezüglich der Natur des Accents, ob Munach oder Mercha, ob Mercha oder Tipcha geſetzt werden ſoll. Im neunten oder zehnten Jahrhundert, zur Zeit als der Vater Moſe b. Aſcher oder der Sohn Ahron b. Aſcher die Accentuation nach ſeiner Manier in den Bibel-Exemplaren fixirt hat, war alſo dieſe noch nicht fertig abgeſchloſſen.

[2]) Ueberraſchend iſt die Erſcheinung, daß ſo weit die Vergleichung für die letzten Propheten in dem babyl. Codex reicht, in den allermeiſten Fällen im Tiberienſiſchen Pazer für Rebia im Babyloniſchen ſteht; nur in ſeltenen Fällen ſtatt מרם, des Trabanten von Rebia. Die Abweichung iſt inſtruktiv. Ezech. 4, 9: ואתה קח לך חטין ושעורים ופול ועדשים ודוחן וכסמים. Hier ſteht bei לך—קח, bei שעורים und כסמים Rebia im Babyl., im Tiberienſiſchen dagegen Pazer bei לך und חטין und bei וכסמים Rebia. Daſ. 43, 11. ואם נכלמו מכל אשר עשו צורת הבית, in Tiber. wie angegeben, 4 mal Pazer, im Babyl. dagegen drei mal Rebia, aber bei עשו, bei וכל צורתו und bei צורת, bei הבית und ומוצאיו, dagegen Teres. Man

יומו, daß es zweierlei זקף, und תלשא wie פשטא unterscheidet (יתיב), sogar dreierlei מונח — das complicirte ist immer jünger als das einfache — so bestätigen es noch andere Momente. Beim Zakeph stimmen im Babylonischen Figur und Benennung zusammen, ein Galgen. Das Tiberiensische dagegen hat dieselbe Bezeichnung, aber eine Figur ⁝, die gar nicht dazu paßt. Ebenso verhält es sich mit dem Rebia; aus dem Viereck ist ein Punkt geworden (o. S. 400). Beim מונח לגרמיה konnte das Babylonische den Pesik-Strich mißen, weil es, oberhalb der Zeile gesetzt, sich von selbst als Distinktiv kundgiebt. Das Tiberiensische dagegen mußte, weil es auch dieses מונח unterhalb setzt, es von den übrigen unterscheiden und das aus älterer Zeit vorhandene Pesik-Zeichen beizubehalten. Das Zeichen דרגא ist verändert. Die beiden verschiedene פשטא sind im Tiberiensischen gleich gemacht worden. Auffallend genug ist es, daß die tiberiensische Nakdanim obwohl sie ein Muster vor sich hatten, das sie theilweise copirten, doch ein fast anderes System aufgestellt haben. Auch in Anwendung der Accentzeichen weichen sie vielfach ab, setzten andere Distinktive mit allen ihren Trabanten als die Babylonier. Es ist gezeigt worden, daß sie

---

kann daraus folgern, daß Rebia und Pazer dieselbe Funktion haben. Nun sind die Figuren dieser beiden Accente ziemlich ähnlich; Pazer (ᴘ) ist ein umgekehrtes Rebia in Babyl. (ⁿ), nur auf der einen Seite durch Strich nach unten verlängert. Ja selbst für Pazer-Gadol im Tiber. steht in einen Babyl. Rebia, nämlich bei 2 von den 16 Stellen, wo dieser Accent überhaupt vorkommt, und welche vermittelst des Cod. babl. einen Vergleich zulaßen. Jerem. 13, 13 הארץ הזאת und Ezech. 48, 21 ולאחות העיר. Diese Kuh-Hörner (פרה — קרני) — wie Groß-Pazer genannt wird, — scheinen ursprünglich zwei Pazer gewesen zu sein (ᴘᴘ) und angebracht in sehr langen Versen, wo eine Segolta nicht anwendbar schien. — Wenn Pazer im Tiberiensischen gleich רביע im Babylonischen gilt, so ist die Erscheinung erklärlich, daß das מונח vor Pazer so oft ein Pesik hat; es kann eben nur מונח לגרמיה sein, das so oft vor Rebia steht.

auch das früher einfache Vocalzeichen-Syſtem der Babylonier nicht adoptirt, ſondern ein complicirtes an die Stelle geſetzt haben (Jg. 1881, S. 404). Eine ſolche Erſcheinung läßt ſich nur aus einem erbitterten Antagonismus erklären.

Aus dem Umſtande, daß die Babylonier die beiden Diſtinktive Silluk und Tipcha ausnahmsweiſe unten geſetzt haben, doch wohl nur um eine Verwechſelung dieſer Striche mit ihrem Zeichen für u zu verhüten, folgt jedenfalls daß die Vocalzeichen bereits eingeführt geweſen ſein mußen, als die Accente erfunden wurden. Dieſe ſind alſo jüngern Datums als jene. Die Vocalzeichen waren um 760 bereits allgemein bekannt (Mſchr. a. a. O. 362). Auch die Accentzeichen, d. h. die Möglichkeit für Jedermann die Versabtheilung und Gliederung zu erkennen, müßen zur Zeit der Entſtehung des Karäismus bereis eingeführt geweſen ſein. Beide gehören alſo wohl dem 7ten Jahrhundert an, doch ſo daß die Accente jünger ſein müſſen.

Ueber die poetiſchen Accente und ihr Verhältniß zu den oben entwickelten proſaiſchen läßt ſich ſo lange nichts Beſtimmtes ſagen, ſo lange das babyloniſche Syſtem für die drei poetiſchen Bücher unbekannt iſt.

Aus Abraham b. Aſriel's ערוגת הבשם.

Von

Prof. Dr. David Kaufmann.

(Schluß.)

Moſe b. Chasdai. Abraham b. Aſriel's Commentar iſt ein neuer Beweis des hohen Anſehens, in dem der heute als Finſterling, ja ſogar als „roher Eiferer" (Geiger, Jüd. Ztſchr. II, 58) verſchrieene Tachauer bei ſeinen Zeitgenoſſen geſtanden haben muß. Da er hier zumeiſt als ein Verſtorbener angeführt wird, ſo werden wir wohl die Annahme, daß er um 1270—90 blühte (Grätz VII, 181), aufgeben müſſen. Denn wenn ſelbſt A. b. Aſriel ſein Werk nach 1234 ſchrieb, ſo werden wir doch keineswegs das Jahr der Abfaſſung an den Schluß des 13. Jahrhunderts ſetzen dürfen. Um 1270—80 wird Moſe Tachau alſo jedenfalls bereits verſtorben geweſen ſein, da wir keinen Grund haben, die wiederholten Segensformeln hinter ſeinem Namen, die ihn als hingeſchieden bezeichneu, als ein frommes Werk des Schreibers und nicht als Angaben des Autors aufzufaſſen.

Für die Autorſchrift des Pariſer Fragmentes ſeines ספר הרמים, die allerdings auch ohnehin nicht mehr zweifelhaft war, gewinnen wir hier ein neues Zeugniß der Echtheit. Ein gnädiger Zufall hat uns aber auch hier ein Stück dieſes trümmerhaften Buches erhalten, das in der Pariſer HS. durch ein fehlendes Blatt verloren war. Perles hat bereits bemerkt, daß man die Lücke in Ozar Nechmad III, 87 durch unſeren Codex er-

gänzen könne. Bevor ich jedoch dies thue, will ich die Wahrnehmung aussprechen, daß in dem Pariser Fragmente entweder mehr als ein Blatt fehle oder daß jene HS. nicht das כתב תמים selber, sondern nur einen Auszug aus demselben enthalte, wie schon Zunz, L.G. 317 n. 1 andeutet. Denn das Sendschreiben R. Haja's (טעם זקנים p. נח ff.) dürfte schon bei Mose Tachau der Auseinandersetzung, die er daran knüpft, vorangegangen sein. Dazu ist aber auf Einem Blatte kein Raum, wie auch in dem uns vorliegenden Fragmente jede Spur davon fehlt. Die erheblichen Varianten dieses Responsums R. Haja's mögen hier ihre Stelle finden. Es wird in der HS. zu den Worten צמח צדיק des Jozer לך שדי אתחנן (Nr. 28) mit der Ueberschrift eingeführt: זה כתב של רב היי (!) גאון. p. נח Z. 3 יעלה l. יכלה. Z. 14 אבל רוב ישר' ישבו בארצות גלותם. Z. 15 המתלקטים. Z. 16 ועל. Z. 17 וישכון בירושלים. Z. 19 שלא. Z. 25 יקצו. Z. 28 בהם. Z. 29 ועל. Z. 30 ואז ידרוג. p. 59 Z. 10 יגלה לאליהו ולנשארים בארץ פתרוס שנ' בסוף תרי עשר הנה אנכי שולח לכם את מלאכי ופינה דרך לכם ופתאום יבא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים ומלאך הברית [אשר] אתם חפיצים הנה בא אמר יי״ האדון בגימ' בן דוד וילכו ישר׳. Z. 13 יפגשו. Z. 21 ויבאו עמו. Z. 22 ימים l. עמים. Z. 30 נימוק. Z. 34 ויחזמה ראו l. ויגידו את אשר ראו עיניהם כדכת' ושמתי בהם ושלחתי מהם פלטים וגו' ובאותה. Z. 35 איזו מנחה נביא. p. ס Z. 7 עמים להביא אותם. Z. 9 להם נחלי מצרים לאחד ונהר פרת לשבעה נחלים. Z. 10 על שפתי. Z. 11 עליהם כשיבאו (!)ים. Z. 15 ניתנו בבינין Z. 16 מפתח בהם. Z. 36 ותכונתו. p. 60 Z. 1 אל מקומה. Z. 12 חיים וגם הנולדים עולם הבא ויש אומ' ימותון. Z. 16 ויעקר. Z. 15 בימיו יהיו חיים שלשה ימים בלבד ויחיו ועליהם הוא אומ' יחיינו מיומים ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו ואשר נאמר' יותיצב על ירושלים, תרד השכינה. Z. 21 כי הנער בן מאה שנה ימות וכל מי שהוא מבקש לבוא מן העמים. Z. 22 כאור האשו. Z. 28 והוכאו, שמים וארץ שלעבר עברו l. והוכראו. Z. 26 לירושלי.

ישר' וירושלים של שעבר לוקחו והלכו וכאילו הובראו אחרים תחתיהן .Z
31 ויש l. וייא .Z. 33 שחיו וראו את הישועה יצאו .Z. 36 התרשה עד
כאן דברי הגאון רב האיי ז"ל, wodurch für das Ende des Briefes
und gegen den ohnehin verdächtigen Schluß ein altes hand-
ſchriftliches Zeugniß gewonnen iſt.

Im unmittelbaren Anſchluſſe an dieſe Ausführung R. Ḥâja's folgt Tachau's Aeußerung, die wir nun mehr folgen laſſen:

ואלה דברי הי"ר משה בר' חסדאי וה הצדיק אינו רוצה לומ' שאילו שמים וארץ הם לעולם הבא וכן איזו רוצה לומ' שהנפשות בלא גופים ידעו מיהו מה שכתב' למעלה שאילו בא לאחר שנהרג משיח בן יוסף איש מוכיח כתנא דבי אליהו דגרס' בברא' רב' [1]) ותאמר לאה בא גד פעם אחת נחלקו רבותינו על אליהו אילו אומרי' מביניימין בא ואילו אומ' מגד בא ועמד לפניהם אמ' להם רבותיי למה אתם נחלקי' עלי אני מבני בניה של רחל דכתי' ואליה וזכרי בני ירחם פי' כי חס בנימין וכסדר אליה [2]) מסויים אמרו לו והכתי' ועשו לו [ועשי לי משם l.] עוגה בראשונה ולך ולבנך תעשי באחרונה פי' מוכח שכתן היה ואוכל חלה אמ' להם אותו הינוק משיח בן אפרים היה ומו רמזתי לו שאני עתיד לבא תחילה מיהו הדהוא חלק על ירושלם' בפ' החלל [3]) דתנ' איר לוי בן צרפיתי יונה בן אמיתי מאשר היה דכתי' אשר לא הורישו את יושבי עכו וגו' וכתי' לך קום צרפתה אשר לצידון ר' יוחנ' אומ' מוסלון היה יונה בן אמיתי וסובר ירושלם' כי בן אמיתי היה בן השונמית אשר הדיה אליהו דכתי' טוב מותי מחיי מכל דידיע ליה מות כבר וקאמ' הת' [4]) כי בשמחת בית השואבה שרתה עליו רוח הקודש ובברכות ירושלם' [5]) ובאוכ' רבתי דמשיח [6]) בן דוד נולד ביום חורבן בית שיני אוקו ממנו משיח בן אפרים שנולד ביומי אליהו הרי מוכח הת' שהוא בא לפני משיח בן יוסף ושתתי בתנאים בפ' חלק [7]) נאמ' ימות המשיח שבעת אלפים ויש אומ'

---

[1]) c. 71 g. E.
[2]) Tana debe Elia c. 18 m.
[3]) J. Succa V, 1.
[4]) ib.
[5]) J. Berach. II, 4.
[6]) Echa r. § 68 zu Thr. 1, 16.
[7]) Synhedr. f. 99 a. Vgl. ib. die Anm. Raſchi's s. v. רבי אומר.

שס״ה אלפי׳ דכת׳ שנת גאולי באה שנתו של הק׳ ולא כתנא דבי אליהו[1]) דאמ׳ שיתא אלפי הוי עלמ׳ וחד חרב ואביי אמ׳ תרי חרב ובפ׳ חלק[2]) ובפ ראש השנה[3]) וגם מה שאמ׳ אינם מתים רק שלשה לקמ׳ נפרש מקומו שאמרו חכמי׳ כן ומה שאמ אז יעלה משיח בן יוסף עם האנשי׳ המתלקטים עמו לא שנולד באותו הדור אלא עמהם יתחבר ויהיה מצליח עד שימליכו אותו והם לא ידעו אי מזה בא מיהו רבותינו היו מסתפקים במשיח ואמרו בפ׳ חלק[4]) אימן חייא הוא אימן מתיא ויש תימ׳ מה היה צריך ליישב המקרא כי הנער בן מאה שנה ימות כי בפסחי׳[5]) בפ׳ אילו דברים מוקי לה באומות העולם ובפסיקת גדולה[6]) משמ׳ שזה משיח בן אפרים נמסר ביד פו[ר .l]סיים ומענין אותו ומייסרין אותו וכן כתוב שם לעתיד מתרגשין כל שרי אומות העולם ואומ׳ לפני הק׳ רב׳ ש״ע מי הוא זה שאנחנו נופלים בידו ומה שמו ומה טיבו אומ׳ להם משיח ושמו אפרים משיח צדק ומגביה קומתו וקומת דורו ומאיר עיני ישר׳ ומושיע עמו ואין כל אומה ולשון יכולה לעמוד בפניו וכל אויביו וצריו מתכתתין לפניו שנ׳ וכתותי מפניו צריו התחיל ומתנה עמהם הללו שגנוזים אצלך עשו עוונותיה׳ להכניסך בעול ברזל ועושין אותך כעגל הזה ושהכהו עיניו ומנקשין את רוחך בעול ברזל ובעוונותיהם של אילו עתיד לשונך לדבק רצונך בכך אומ׳ משיח לפני הק׳ רב׳ ש״ע שמא אותו צער שנים רבות הן א״ל הק׳ חייך וחיי ראשך שבוע אחת גורתי עליך ואם נפשך עציבה הריני טורדן מעכשיו אמ׳ לפניו רב׳ ש״ע בגילת נפשי ובשמחת לבבי אני מקבל עלי על מנת שלא יאבד אחת מישר׳ ולא חיים בלבד יוושעון בימי אף שגנוזים בעפר ולא מתים בלבד יוושעון בימי אלא אף שמתו מאדם הראשון עד עכשיו וכו׳ ועוד כת׳ שם[7]) מלמד שעתידין אבות העולם לעמוד בניסן ואומ׳ להם אפרים משיח צדקינו אע״פ שאנו אבותיך אתה גדול ממנו מפני שסבלת עוונות בנינו ועברו עליך מידות קשות מה שלא עברו על הראשוני׳ ועל האחרונים והיית שחוק ולעג לאומות העולם מפני ישר׳ וישבת בחשך

[1]) ib. f. 97 a.
[2]) Synhedr. f. 97 a.
[3]) Roschhaschana f. 31 a; der Name des Abschnittes ist hier noch mit dem des Traktates gleichlautend.
[4]) Synhedrin f. 91 b.
[5]) Pesachim f. 68 a.
[6]) Pesikta rabbati ed. Friedmann f. 161 b.
[7]) ib. f. 162 b.

ועיניך לא ראו אור ועיניך חשכו בצום בנינו כל אילו מפני עוונות בנינו רצונך יהנו בנינו מטוב' זו שהשפיע הק' לישר' שמא בשביל צער שניצטערת עליהם ביותר וחבשוך בבית האיסורין אין דעתך נוחה מהם אומ' להם אבות העולם כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם ובשביל בניכם ולכבודכם ולכבוד בניכם שיהנו מטובה זו שהק' משפיע להם לישר' אמרו לו ידעתינו א"ר שמע' באותה שעה מגביה הק' למשיח עד שמים ופורס עליו מזיו שכינתו מפני אומות העולם בפני פרסיים הרשעים אומ' לו הק' למשיח משיח צדקי הוי דיין על אילו ועשה להן מה שנפשך חפיצה וכו' שאין באין עליו מלכות אחת ולא שתים ושלש אלא מאה וארבעים מלכיות מקיפות אותו ואמ' לו הק' משיח צדקי אל תירא מהם כי אילו ברוח שפתיך ימותו שנ' וברוח שפתיו ימית רשע יש תימה אם כל הדרשה זו פסיקת' גדולה ממיתות והלא האי קרא וברוח שפתיו ימית רשע על משיח בן דוד כת' לכך יש לומ' כי כל הדרשה במשיח בן דוד היא ומכנה לו אפרים על שם הגדולה כדדרשינ' בפירקי דר' אליע'[1]) ובמדרש רות[2]) ויקח לו כלב אפרת למה קורא למרים אפרת פלטונית בת מלכים מגדולי הדור שכל נשיא וגדול שעמד בישרא' נקרא אפרתי ודוד בן איש אפרתי וכי אפרתי היה והלא משבט יהוד' היה אלא פלטני בן מלכים מגדולי הדור ומה שכ' ר' האיי גאון שזרובבל יתקע בשופר לקיבוץ גליותינו לא ידע[נ]ו[3]) באי זה מקום אמרו [אמור] כן ושמא נגזר שעל ידו עתידין להתכנס כמו שאמור באלפ' ביתי דר' עקיב'[4]) שעתיד זרובבל לומ' קדיש אחר דרשה בגן עדן ופושעי ישר' עונין יהא שמיה רב' מברך מתוך גיהנם והק' נותן להם רשות לצאת מגיהנם כן גמי הגליות יוצאין על ידו שיתקע מיהו בספרי בפ' חצוצרות[5]) מייתי קרא יתקע בשופר גדול וקאמ' אין אנו יודעי' מי תוקעו מהיכן התקיעה יוצאה ת"ל קול שאון מעיר קול מהיכל ובפרקי' דר' אליע'[6]) הכי תניא ר' חנינא בן דוסא

---

[1]) c. 45 Anf.

[2]) Ruth r. zu 1, 2 ושם האיש.

[3]) f. 10 d nach den längeren Auszügen aus Tachau bemerkt Abr. b. Asriel: כתב זה הצדיק מה שכתב רב האיי גאון שזרובבל יתקע לכינוס גליות לא ידענו באיזה מקום אמור כן ואני כתבתי באופן כבודו אות בפסוק ראשונה בהוד ישנה שהוא במדרש ויכולו רבתי. Vgl. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge p. 281 n. b.

[4]) Bet ha-Midraschl II, 28.

[5]) Sifre Num. 10, 10.

[6]) Pirke di R. Elieser c. 31, g E.

אומ' אותו איל שנברא מששת ימי בראשית בין השמשות לא יצא ממנו דבר
לבטלה גידיו של איל עשרה נימין של כינור עור של איל בו היה אור
מותניו של איהו קרנו של שמא שתקע בה מהר סיני ושל ימין שהיא גדולה
משל שמא שהוא עתיד לתקע בה לעתיד לבוא שנ' והיה ביום ההוא יתקע
בשופר גדול מיהו תקיעות של תחיית המתים הק' בעצמו יתקע דהכי גר' באפ'
ביה' דר' עקיב' [1]) בשעת תחיית המתים יורד הק' מן שמי מרום העליונים
ויושב על כסא בירושלי' שנ' בעת ההיא יקראו לירושלי' כסא יוי' ונקוו אליה
וקורא לה' הק' למלאכי השרת ואומ' להם שוטטו בארבע רוחות העולם
והגביהו את ארבע כנפות הארץ ועשו מחילות מחילות בקרקע הארץ לכל
צדיק וצדיק שבחוצה לארץ עד ארץ ישר' והביאו לי צדיק פל' בן פל'
חסיד פל' בן פל' חכם פל' בן פל' נבון פל' בן פל' נביא פלוניית שמסרו
עצמם על קדושת שמי בכל יום כדי שלא יצטערו ויבאו לארץ ישר' ואני
מחיה אותן ומיד הולכין כל מלאך ומלאך וכל שרף ושרף וכל שר ושר וכל
גדוד וגדוד ומשוטטין בארבע רוחות העולם ומגביהים ארבע כנפות הארץ
ומנערים רשעים מן הארץ שנ' לאחוז בכנפות הארץ וינערו רשעים ממנה
ועושים מחילות ארץ ליש' אצל הק' לירושלים והק' הוא בעצמו עומד ומחיה
אותן ומעמידם על רגליהן ובאיזה צד מחייה את המתים לעולם הבא מלמד
שנוטל הק' שופר גדול בידו שיהיה אלף אמה באמה שלו תוקע בו והיה קולו
הולך מסוף העולם עד סופו בתקיעה ראשונה העולם כולו רועש בתקיעה
שנייה העפר מתפזר בתקיעה שלישית עצמותיהן מתקבצין בתקיעה רביעית
איברים מתמתחין בתקיעה חמישית עורותיהן מתקרמין בתקיעה שישית רוח
נשמות מתכנסות לגופיהן ואכלו ושתו וגו' וגם כמו הגופין לעולם הבא עתידין
לאכול ובפרקים דר' אליע' ([2] ר' שמע' אומ' כל הגופות נטועות בעפר הארץ
עד שאינו נשתייר מן המן (!) אלא מלא תרוזד רקב ולעתיד לבא כשיקרא
הק' לארץ ליתן פיקדון כל הגופות ההוא מתערב בעפר הארץ ומייפה ומרבה
ומעלה את הגוף מיד הארץ רעשה וההרים מזדעזעים והקברות נפתחים
ואבנים קברות מתפזרות שנ' והושיעה יוי' אלהינו כצאן עמו והנפש חומה
ליוצרה מה הק' רואה ואינו נראה אף הנשמה רואה ואינה נראית מה הק'

---

[1]) Bet ha-Midrasch III, 31.
[2]) Die ganze Stelle bis zu Ende s. daselbst c. 34 g. E.

אין לפניו שינה אף נשמה אינה ישינה מה הק' סוכל את עולמו כך הנפש סוכלת את הגוף טל של תחיית המתים מאיזה מקום הוא יורד מראשו של הק' מלא תחיית טל ולעתיד לבא הק' נוער את שער ראשו ומוריד טל ומחייה את המתים ומחדש את הכל שנ' שראשי נמלא טל „עֵר כָּאֵן".

Bei der Bedeutung, die Citate für die Entdeckung verloren geglaubter Werke zu haben pflegen, mögen die Anführungen unſeres Moſe, wie ſie der Codex enthält, der Reihe nach hier folgen.

1) F. 31c: והר' משה בר' חסדאי וצו"ק אומ' כלל אחר כל מצוה שיש לה הפסק ואינה פעם אחר [פעם] כגון שחיטה מילה ואכילת מרור ואכילת מצה וכיוצא בהן מברך על וכל מצוה שאין לה הפסק וישנה פעם אחר פעם כגון לישב בסוכה לעסוק בדברי תורה להתעטף בציצית וכיוצא בהן מברך לעשות.

2) F.45b: Zu den Worten מנחת אריאל והראל in Nr. 34: פיא אריאל זה מקום: [יצר לשובה] אשחר אל אל כל שנת עידניי המערכה כג' שנ' (Ez. 43, 16) ואריאל שתים עשרה ארך וזה מקום המערכה של מזבח דהכי איתי בפ"ג דמידות המזבח היה ל"ב על ל"ב וכו' עד ר' יוסי אומ' מתחילה לא היה אלא כ"ח על כ"ח וכותם ועולה במידה זו עד שנמצא המערכה ב' על ב' וכשעלו בני גולה הוסיפו ד' אמות מן הצפון ד' אמות מן המערב כמין יגמא שנ' והאריאל שתים עשרה אורך וגו' יכול שאינו אלא י"ב כי"ב כשהוא אומ' על ארבעת רבעיו מלמד שמן אמצע הוא מודד י"ב לכל רוח אלמ' מקום המערכה נקרא אריאל על שם ארי שראש שמשמים אחר שהוא מכלה על המזבח נבנם למקום אחר רבוץ כארי ראיתי בפירוש ה"ר משה בר' חסדאי ז"ל וזהו שכתי' ורשנו את המזבח ופרשו עליו בגד ארגמן (Num. 4, 13) כי אש שירדה מן השמים היתה רבוצ' כארי תחת בגד ארגמן.

3) F. 80b: פי' (Ez. 1, 10) ומפ' והולך ודמות פניהם פני אדם ודמות עיקר פנידם שבאמצע בכל ד' צדדין הוא פני אדם ופני שור אל הימין לארבעתן פי' לימין דמות אדם פני אריה כי הוא חשוב מן השור על כן לימין לארבעתן פי' כן לארבעה רוחות היה ופני שור מהשמאל פי' משמאל דמות אדם פני השור כי הוא חשוב מנשר לארבעתן פי' כאשר פירשתי ופני נשר לארבעתן ומסתמא נשר תחתיהן ולכך אינו מפ' מקומו כי

האי למעלה מהן אינו קבוע דאינו חשוב מהן זה העיניין מהר' משה בר' חסדאי זצ"ל ומה שכת' מסתמא נשר תחתיהן וכו' לא ידעתי לפרש כי פירו' פני נשר לארבעתן היינו בצד רביעי.

4) F. 84 a: ובדברי ה"ר [sic] בר' חסדאי זצ"ל כתוב שאכילת גן עדן תהיה בתחיית המתים. Dies ist dieselbe Stelle, die Abraham b. Asriel bereits f. 10 c anführt und f. 11 a mit den Worten bestreitet: מה שכת' זה הצדיק גם כמו הגופים לעולם הבא עתידין לאכול לא דיקדק דההיא בימות המשיח ולא בתחיית המתים. Die Stelle findet sich, freilich verderbt, auch in dem gedruckten Theile Ozar Nechmad III p. 87 Z. 23.

5) F. 90 d: Zu den Worten פרק בשיר נחל in dem Sulath פ"א פרק בשיר נחל בההיא דפ' אמ' להם (Nr. 56): אמונתך אמיתי רבה המטונה אוגדם בן לוי היה יודע פרק בשיר פי' הכרעת קול נעימ' שקורין בלע' דיפיירט תנא כשהיה נותן קולו בנעימה מכנים גדלו בתוך פיו ומניח אצבעו בין הנימין עד שהיו אחיו הכהנים נידקים בבת ראש אחוריהם פי' בין הנימין בין חלקת נימי השפה נגד מחיצת החוטם כדי לכלכל את הקול ופי' נירקין לאחוריהן נרתעין מהברות קול וכפפים ראשם כדי ליפול זו חמת בהילות קול פתאום כפי' ה"ר משה ב"ר חסדאי זצ"ל.

6) F. 92 d: כת' ה"ר משה ב"ר חסדאי ז"ל הכתר נעשה משכחות שמשכחין להק' אבל כשארם מתפלל בצרה על עיסקי מזונות וכיוצא בהן אומ' בשוחר טוב מלך בשר ודם כשמביאין לו דורון אומ' לעבדיו ומקבלין הימנו אבל כשישר' מתפללין אינו קורא לא למיכאל ולא לגבריאל לקבל תפילתו אלא הק' בעצמו שנ' יי' תפילתי יקח.

Von diesen Citaten behauptet Perles p. 364, daß sie „alle mit Ausnahme eines halachischen dem כתב תמים entlehnt" seien. Ich habe jedoch von diesen sechs Stellen nur eine einzige in dem uns vorliegenden Theile dieses Werkes zu entdecken vermocht und vermuthe von dem größeren Theile der übrigen, daß sie auch gar nicht in demselben [1]) ihre Stelle ge-

[1]) Daß freilich auch Halachisches im כתב תמים behandelt war, er-

funden, sondern vielmehr den Mischna- und Talmudcommentarien dieses Autors (vgl. Zunz, Literaturgeschichte p. 316) entnommen sind.

Wenn R. Mose, der an drei Stellen von Abraham b. Asriel citirt wird, ebenfalls der Tachauer ist, dann würden wir ihm auch die Autorschrift eines Machsorcommentars zuschreiben können:

1) F. 65 b: Zu den Worten: יקוד להבה להכחישה in Menachem b. Machir's Sulat עיא להכחישה כיקוד אש אחור וקדם צרת להבה הוא שנ' והיה כית יעקב אש ובית יוסף (Nr 44): משה (sic) שמעתי מר' יוסף (Db. 1, 18) להבה וגו'. Nach der Art zu citiren, wie ich sie in unserem Codex beobachtet habe, glaube ich diese vorangehende und nicht, wie Perles p. 364 gethan, die nachfolgende Erklärung R. Mose zuschreiben zu dürfen.

2) F. 55 b: Zu den Worten ומכלכל ידבים im Sulath אחשבה לדעת (Nr. 39): פי' נושא וסובל משא וסובל משא בני אדם המשליכים עליו כמ' שנ' השלך על יי' יהבך (Ps. 55, 23) פי' משאך משקל יהבך כמו והבך פיא יהבך נתנך על משקל ידעך ופי' הפס' השלך כל צורכיך על יי' אשר יהבך והוא יכלכלך כמו ויכלכל יוסף את אחיו (Gen. 47, 12) ויא יהבך נתנך המשוא אשר נתן יי' עליך ור' משה אומ' שנתן להם ער עזה והוא יכלכלך לעתיד.

3) F. 75 b: Zu den Worten נעשה אדם בצלמנו כלל in dem Jozer des Neumondsabbats אלהינו אלהים אמת, der hier (Nr. 48) f. 71 a דברי בניטין חסיד Binjamin b. Serach zugeschrieben wird, (s. Zunz LG. p. 121): פי' הר משה באפן אלהי צבאות והיר אלע' וצל פי' נעשה כמו בצלם שאנו עתידים להראות למלכים ולנביאים ועין באפן כבודו אריח.

Paltoi F. 45 c: ובתיקון ר' פלטוי גאון. Vgl. K'. 30 c; ובתיקון גאונים כת' וכריך להו בשערי דתורא כי היכי דלדכר עינלא ולא חטי. Vgl. Zunz, Ritus p. 214.

---

sehen wir aus Bezalel Aschkenasi Respp. Nr. 2. (Vgl. Hakarmel N. F. III, 415).

Salomo Parchon. Der Name dieses von unserem Autor oft angeführten Grammatikers und Lexikographen erscheint einmal in der vielleicht für die Aussprache in jener Zeit beachtenswerthen Schreibung f. 36 c (cf. f. 21 b): (!) בין שורותים יצהירו (Hi. 24, 11) פי ר׳ שלמה פירחון יצהירו יעשו יצהר Vgl. מחברת הערוך ed. S. Stern s. v. צהר. Er ist auch der Grammatiker, der schlechthin als R. Salomo angeführt wird f. 37 b: ור׳ שלמה כתב כי יוד״ין הראשונים של יידע ויליל יתירין ויו״ד העיקר חסר שאם לא כן היה לומ׳ ייטיב ייליל [l. ייטיב ייליל]. Vgl. ib. חלק הדקדוק f. 1 d.

Keinen Anderen bezeichnet auch die Abbreviatur רש״ף:

F. 95 b: כמו (Neh. 6, 8) כת׳ רש״ף כי מלכך אתה בדם דעורא בודאם והעיק׳ אשר בדא מלבו (1 Reg. 12, 33) ולא [l. ולו] היה מן בדה בה׳ היה בודם כמו ושם בנימין צעיר רודם (Ps. 68, 28) מעניין לא תרדה בו בפרך (Lev. 25, 43) ונתפס הדיוק [l. חיוג] שעשה מן בדה בה׳. Vgl. die Ausgabe f. 8 a und Chajjug ed. Dukes p. 110.

Die Rheinländer F. 37 b: (2 Reg. 7, 9) ל״א יום בשורה הוא שקלם סעודה ובני רינוס יאמרו סעודה כמו גבורה קבורה מלוכה. Vgl. das Gedicht Gumplin's in Geigers Melo Chofnajim und Kohn, Mardochai b. Hillel p. 147.

Samuel b. Meir. Vielleicht ist hierher die Aeußerung zu beziehen, die Abraham b. Asriel von R. Samuel schlechthin f. 80 c im Eingang zum Jozer את השם הנכבד נאה להדילותיו mittheilt: ע״א כאשר פי׳ הר׳ אליע׳ זצ״ל א״ת ש״ם הנ׳כ׳ב׳ד בגי׳ ד׳ אותיות כלומ׳ כמה נאה שם בן ד׳ אותיות שיש בו סודות גדולות עלומות כיצד יו״ד ה״א ו״ו ה״א במילוי בגי׳ הוא יחיד [=44] וא״ת ב״ש של שם בן ד׳ אותיות מצפץ [=300] והוא בגימ׳ הן הבורא יחיד [=301] הרי אותיות לעדות שהוא א׳ יחיד ולכך נקרא זה השם שם המיוחד כי שאר שמותיו על שם מעשיו הנוראים אבל זה השם על שם שהוא יחיד בכל הויותיו היה הוה יהיה שמעתי בש׳ ה״ר שמוא׳ כי שם בן ד׳ רמז בו היה הוה יהיה כיצד ה׳ אחרון רמז היה וה׳ למפרע רמז הוה יה אשר בתחילת

השם רמז יהיה ע״א הוה אשר בסוף השם רמז הַוֵה [l. היה] וגם הוא רמז הוה יה אשר מתחילת השם בכתיבתו רמז יהיה וזה יהיה השם נקרא עליון על כל השמות כי נאמ׳ בתהילי׳ אשמחה אעלצה בך ואזמרה שמך עליון (Ps. 9, 3) ואומ׳ בשוח׳ טוב שמך המעולה א״כ עליון עומד על שמך ועל זה השם נאמ׳ ומהללים לשם תפארתך (1 Chr. 29, 13) תפארת(י)ך בגימ׳ ארבעה אותיות [=1101] כי שם המיוחד הוא שם תפארתו מכל השמות.

Nur ein Anklang an Samuel b. Meir's Erklärung zu 2 M. 3, 14 (vgl. Rosin, R. Samuel b. Mëir als Schrifterklärer p. 40 n. 3, 101 n. 3 und 148 n. 10) mag den Versuch rechtfertigen, diesen Excurs hier einzureihen.

Doch hat Abraham b. Asriel uns so viele echte Erklärungen RSBM's aufbewahrt, daß wir uns an die eine zweifelhafte nicht zu klammern brauchen. Die von Perles 367 ff. gesammelten Stellen bin ich in der Lage aus der HS. noch um die sieben folgenden vermehren zu können:

Jes. 10, 16: ו ר ש ב׳ בפ׳ כי יקד מן קדד ומשנה הוא והעיקר שהוא מן יקד כמו ויקר פדיון נפשו[ם] (Ps. 49, 9) כמו ויקר דמיו[ם] בעיניו (Ps. 72, 14) שהם מן יקד (f. 85 d.).

„ 40, 16: ו ר׳ ש׳ ב׳ ם פי׳ בַּעֵר כמ׳ לְבַעֵר והנה לשונו · כל עצי היערים שבעולם אין דֵי ולא דַי כי דֵי וְדַי כמ׳ גֵי וגַי והמבין יבין (f. 12 a).

„ „ 20: המסוכן תרומה פ ר׳ ש׳ ב׳ ם המלומד רמייה חכמה ולא דבר נכונה כי לשון תרומ׳ שהוא מגזרת רם לא נמצא בקרייה [1]) מעיניין רמייה וחכמה · אך רמייה מן רמה · כמ׳ כוייה צְדִיָּיה ותרומת[ה] מן רם · ופי׳ · אמיתי המסוכן תרומה · כמו ויקחו לי תרומה · ופי׳ המלומד לעשות הפרשה · כלומ׳ מי שיודע ומכיר בו · עץ חוק אשר לא ירקב מהרה יכול להפרישו · המסוכן תרומה · תרגום אורן · כדי נטע אורן

[1]) In der Masora und z. B. bei RSBM. = מקרא. So wird f. 7 a von Eleaser aus Worms angeführt: י״ט פעמי׳ בקרייה · הק׳ נקרא אב · וי״ט פעמי׳ במקרא נקראו ישר׳ בנים וי״ט סליחה בקרייה ה״ר אלע׳ ז״ל oder von demselben f. 43 d: כל חדשים נקראין בשמן בקרייה אבל תשרי אינו בקרייה אך בחדש השביעי.

לגשם יגדל · ולא ידעתי דעת המתרגם למה תרגם כך (f. 12 d).

Zach. 3, 1: [לשיטנו] פ׳ר׳ש׳כ׳ם לשטן לו׳ ואני אומ׳ שהו[א] כמו לשוטנו כמ׳ לשמרו כמ׳ בשברי לכם (3 M. 26, 26) ובפקדו עמו כל העם דעזרא (Neh. 8, 5) בפקודי את קבורתכם (!) (Ez. 37, 13) ונמצא פעול שטן אשר ממנו במזמור ק״ח תחת אהבתי ישט[נ]וני (Ps. 109, 4) שוטני נפשי (f. 56 b) (Ps. 71, 13).

Ps. 15, 4]: ור׳ש׳כ׳ם כת׳ את אשר לא ננקד יראי כמ׳ שכיני ישיני כי לא היתה נשמעת הברה אחרת · מפני אי הגה [l. הנח] (f. 29 c).

„ 44, 27: פ׳ר׳ש׳כ׳ם קומה עזרתה לנו · קומה לעזרה לנו וע״כ הטעם בר׳ [= בריש] וכל חיבה שצריכה למד בתחילתה הטל לה ה בסופה ות עזרתה במקום ה עזרתו (f. 63 c).

Schefatja 1) F. 39. a: ו׳ר׳י׳ח׳ב׳ש׳ם ניחוח כי יוי׳י יוי׳י אתו בכלל מידות כי הם שמות הקב״ה ואילו הן אל א׳ רחום ב׳ וחנון ג׳ ארך אפים ד׳ ורב חסד ה׳ ואמת ו׳ נוצר חסד לאלפים ז׳ נושא עון ח׳ ופשע ט׳ וחטאה י׳ ונקה יא׳ וסלחת לעוונינו יב׳ ולחטאתינו יג׳ והנביא ראה מר׳ א מ י ת י ב ר׳ ש פ ט י ה שעשה בסומן אוכרה אלהים וסלחת לעוונינו ולחטאתינו ונחלתנו ואילו יוי׳י יוי׳י ב׳ מידות היה צריך לעשות וסלחת לעוונינו אמנם לא ישרו בעיני דברי מוריו התסיד כי וסלחת לעוונינו בקשה היא ורחוק מפסוק המידות ומה נעמו לי דברי הי׳ר אלעז׳ שכת׳ כי מה שיסד ר׳ אמיתי בסומן וסלחת לעוונינו וגו׳ להשלים כב׳ תיבות כנגד תבוא לפניך תפילתינו עד לא חטאנו וכך מנה י״ג מידות יוי׳י יוי׳י [l. א׳] יי׳י ב׳ אל ג׳ רחום ד׳ וחנון ה׳ ארך אפים ו׳ ורב חסד ח׳ ואמת ט׳ נוצר חסד י׳ נושא עון יא׳ ופשע יב׳ וחטאה ונקה י״ג ע״כ דברי הר׳ אלע׳ ויל.

2) F. 91 d: אופן דר׳ אמיתי ב״ר שפטיה ושניהם היו בעלי השם והוא ר׳ שפטיה אשר הציל חמש קהלות מן השמד בארץ יון שנטרפה מן המלך והוא ריפא אותה בשם ובקדם לכן הכריזו יוסר ממאה קהילות לטעותן שהיה כותשין אותם בבית הבד ועליהם מיסד בסליחה אני יום אירא חשך השאר כותשים בבית הבד.

Diese Notiz geht dem Ofan Amitai's ואראלים ומלאכים

(vgl. Zunz LG. p. 167 und Landshut Amude ha-Aboda p. 46) voran. Wie schon Heidenheim s. v. bemerkt, strotzen Amitai's Compositionen von Engelnamen, so daß er aus demselben Grunde wie Binjamin b. Serach zu der Bezeichnung בעל שם gelangt sein mag. Vgl. Zunz ib. 120 n. 5, 240. Zunz hat, von dieser historischen Notiz geleitet, Schefatja und diese Verfolgung in die Zeit Basilius II. versetzt (Syn. Poesie p. 170), eine Annahme, die sich auch durch unsere HS. bestätigt. Man braucht nemlich nicht anzunehmen, daß Abraham b. Asriel, obwohl er sonst abweichende Traditionen über die Autoren mancher Piutim zu haben pflegt, (s. Perles p. 364, Berliner p. 3), die Selicha אני יום אירא etwa Schefatja zugeschrieben habe, während sie Salomo b. Jehuda angehört (LG. p. 235 Nr. 17). Er will vielmehr nur, gerade wie es in der Handschrift geschieht, die Halberstam (s. Jeschurun ed. Kobak VI, 122 n. 2) veröffentlicht hat, die Gleichzeitigkeit der in dieser Selicha geschilderten Vorgänge mit R. Schefatja hervorheben. Vgl. Hamagid XV 21. Nach einer Chronik in Toledo soll König Basilius einen Schefatja an Achimaaz abgesandt haben (H. B. XI, 136). Ueber Verfolgungen in Byzanz s. Mtsch. 1870 p. 117 ff. Amitai und Schefatja sind Mtsch. 1876 p. 373 bereits völlig sagenhaft geworden und die Verfasser von והוא רחום, die Titus in's Exil geführt hat.

Kritiſche und exegetiſche Analecten zu den Proverbien.

Die Knappheit in der ſprachlichen Form der hebräiſchen Spruchdichtung bedingt es, daß einzelne Ausdrücke, zumal ſolche, deren ſich die Spruchdichtung vorzugsweiſe gern bedient, eine erweiterte Wortbedeutung erhalten, wie ſie ihnen anderwärts nicht zukommt. Darauf beruht die den Proverbien eigentümliche Kraft und Schönheit des Ausdrucks, nur dadurch wird es bewirkt, daß ein für die allgemeine Aneignung durch das Gedächtniß beſtimmter Denkſpruch auch kurz und kernig iſt, was die gedächtnißmäßige Aneignung erleichtert. Es bleibt dem Leſer ſolcher Denkſprüche manches in Gedanken hinzuzufügen übrig, aber eben darin liegt auch der Reiz für ihn bei dieſer Poeſiegattung, er genießt gleichſam das Vergnügen mit, ſelbſt mitzuarbeiten an dem, was er lieſt. Beiſpiele dafür ſind in den Sprüchen Salomo's nicht ſelten. Hier nur einige davon. Spr. 12, 20 ſtellt ſich מרמה in der Vershälfte a als correſpondirendes Glied zu שמחה in b dar. Der Gedanke in b: „von den Heil erſinnenden kommt Freude". Demnach iſt es nicht genug, daß in a geſagt wird: Trug wohnt im Herzen ſolcher, die Unheil bereiten. מרמה muß im weiteren Sinne als Trug und davon ausgehendes Verderben zugleich verſtanden werden, ſodaß der Sinn in a iſt: Trug und Verderben kommt aus dem Herzen der Böſes Sinnenden, wozu dann b: „und von den Heil Erſinnenden kommt Freude."

Spr. 15, 19 nach der vulgären Auffaſſung: der Weg des Trägen iſt wie mit Dornen verzäunt, aber der Pfad der Redlichen iſt gebahnt. Bei dieſer Auffaſſung vermißt man den

genauen Gegenſatz zwiſchen עצל in a und ישרים in b. Die vox ישרים nimmt aber hier nach a eine nuancirte Bedeutung an, und wir haben den von ſeinem Händefleiß lebenden Redlichen zu verſtehen. Danach lautet unſer Spruch in deutſcher Ueberſetzung: Weg des Trägen iſt wie mit Dornen verzäunt, aber Pfad der ſich redlich mühenden iſt gebahnt. In demſelben Cap. v. 27. werden בוצע בצע und מחנות שונא zu einander in Gegenſatz geſtellt, für מחנות genügt demnach die gewöhnliche Bedeutung „Geſchenke“ hier nicht; gemeint ſind wohl die Geſchenke, die der Richter annimmt d. i. Beſtechungen, und daß בצע von der Beſtechung vor Gericht geſagt wird, dafür braucht nur auf 2. B. Moſ. 18, 21 verwieſen zu werden. Man überſ.: Sein Hausweſen untergräbt, wer unredlichem Gewinn zugänglich iſt, aber wer Beſtechung haſſt, gewinnt Leben. Spr. 18, 17 haben **LXX** die zweite Vershälfte nicht unrichtig wiedergegeben: *ὡς δ' ἂν ἐπιβάλῃ ὁ ἀντίδικος ἐλέγγεται*, eine Auffaſſung, mit der das Targum ואתא חבריה ונציח ליה genau übereinſtimmt. Genau genommen bedeutet zwar unſer Versglied nicht mehr als: „es kommt dann der andere und fragt ihn aus“, aber der Leſer ergänzt eben leicht das Weitere ſelbſt, daß er ihn auch widerlegt. Bei dieſer Gelegenheit mache ich noch auf die mir höchſt ſchwierig vorkommende Ueberſetzung der erſten Vershälfte aufmerkſam. Dieſelbe lautet in ed. Tiſchendorf: *δίκαιος ἑαυτοῦ κατήγορος ἐν πρωτολογίᾳ*. Ich geſtehe daß mir die verſchiedenſten Verſuche, die ich gemacht, der Ueberſetzung beizukommen, mißlungen ſind. *ἑαυτοῦ* kann doch weder zu *δίκαιος* noch zu *κατήγορος* gezogen werden. Bertheau will zwar eine Erklärung gefunden haben, nämlich: der Gerechte iſt der erſte in ſeiner Streitſache, klagt ſich ſelbſt zuerſt an, allein dem entſpricht keineswegs die oben angeführte Ueberſetzung von b, wo doch deutlich der Gedanke der Widerlegung eines gern gerecht erſcheinen wollenden hervortritt. Die Spr.

19, 1 niedergelegte Sentenz erſcheint geradezu lendenlahm, in dem ihr des Gedankens Spitze fehlt, wenn man bei כסיל in b nichts weiter als nach der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes „Thor, Narr“ lieſt. Der Dichter in Miſchlé ſcheint aber dieſen Ausdruck, der zu den häufigſten im Spruchbuche gehört, hier in einer neuen, etwas ungewöhnlichen Bedeutung, etwa „wohlbeleibter Herr“ angewendet zu haben, wozu er ſich berechtigt fühlen mochte, da auch das Stammwort כסל bekanntlich beide Bedeutungen „fleiſchig, fett ſein“ und „thöricht ſein“ auf ſich vereinigt. Von da aber iſt ja leicht genug der Uebergang zu der ſich weiter damit verbindenden Vorſtellung des Reichen, der bei ſeiner beſſeren Lebensweiſe eben leicht wohlbeleibt wird, und wir gewinnen auf dieſe Weiſe den Sinn: „beſſer iſt's arm ſein in Einfalt und Redlichkeit, als ein wohlbeleibter Reicher bei falſchen Lippen, eine Sentenz die 28, b wiederkehrt, nur daß dort deutlicher im zweiten Gliede עשיר ſteht.

Anderer Art iſt Sp. 10, 6. ברכות לראש צדיק ופי רשעים יכסה חמס. Bertheau bemerkt zu b. St.: Zu b würde 11 a ſtimmen, unſer a bildet zu b keinen recht ſcharfen Gegenſatz. Man muß Bertheau Recht geben, ſeine Behauptung muß dahin verſtärkt werden, daß, wie immer auch man die beiden Spruchglieder auf einander beziehen mag, ſie ſich unter keine der ſonſt in der Spruchdichtung angewendeten Arten des Parallelismus der Glieder bringen laſſen. Von den alten Verſionen drückt freilich die Ueberſetzung der Sept. *εὐλογία κυρίου ἐπὶ κεφαλὴν δικαίου, στόμα δὲ ἀσεβῶν καλύψει πένθος ἄωρον* einen ziemlich ſcharfen Gegenſatz zwiſchen a und b aus, aber mit einer ſprachlich nicht zu rechtfertigenden Umdeutung von חמס, wie auch zu 13, 2 b: wo חמס, durch *ὀλοῦνται ἄωροι* wiedergegeben wird. Was der zweite Theil unſeres Verſes bedeutet, was er allein bedeuten kann, geht evident aus dem folgenden v. 11 hervor; dort erſcheint daſſelbe Spruchglied, nur in anderer Gegenüberſtellung

wieder, und die Gegenüberstellung von 11 a läßt keinen Zweifel darüber, daß das fragliche Spruchglied zu erklären ist: „Den Mund der Frevler deckt Lüge und Trug". Allerdings bleibt bei dieser Auffassung die oben beregte Schwierigieit bestehen, daß die Zusammenstellung der beiden Sentenzen „Segnungen kommen auf das Haupt des Gerechten" und „den Mund der Frevler deckt Lüge und Trug", den Gesetzen des Parallelismus, wenigstens den in der Spruchdichtung geltenden, zuwider ist. Danach scheint die Annahme geboten, daß hier eine Verschiebung oder Verschlagung von Versgliedern stattgefunden. Bei der Unsicherheit, welche die mündliche Ueberlieferung, vermuthlich die älteste und Jahrhunderte lang die einzige Quelle der Sprüche, den Sammlern darbot, konnte ein so kleines Versehn sich nur allzu leicht ereignen. Auch sonst scheint Verschiebung von Versgliedern bei unserem Buche angenommen werden zu müssen, wie gleich weiter zu v. 10 b. Mit Recht vermuthet hier Bertheau, daß b durch irgend ein Versehen aus 8 b hierher verschlagen sei. Woher unser a oder b in v. 6 verschlagen sei, läßt sich freilich nicht mehr mit Bestimmtheit sagen. Eine Spur aber bietet v. 31 desselben Capitels. Bei näherer Vergleichung findet man, daß v. 31 b besser zu 6 a und 6 b besser zu 31 a stimmt. Man vollziehe nur einmal in Gedanken die Umstellung der Spruchglieder, da stellen sich uns in tadellosem antithetischen Parallelismus der Glieder die beiden Sprüche dar: „Segnungen kommen auf das Haupt des Gerechten, tückische Zunge aber verdirbt", und: „der Mund des Gerechten bringt Weisheit in Menge hervor, den Mund der Frevler aber deckt Lüge und Trug". Die Vermuthung liegt also nahe, daß eine Verschiebung der einzelnen Versglieder aus dem einen in den andern der beiden Sprüche v. 6 und 31 stattgefunden hat.

Dr. L. Treitel.

[illegible]

[illegible]

[illegible] ... jenigen aufzunehmen, welche [illegible] oder [illegible] ander zu widersprechen scheinen." [illegible] den sehr wichtigen Grundsatz aufmerksam, [illegible] sus nicht mit veritas verwechseln dürfe. Der [illegible] hauptsächlich auf den [illegible] Sinn [illegible] auf die absolute Wahrheit [illegible]. Daher [illegible] Sinn einer Stelle, wenn er nur [illegible] mit den [illegible] ungen der heiligen Schrift übereinstimme, [illegible] wenn er dem lumen naturale entgegen [illegible]. [illegible] soll das näher erklärt werden: „Die Aussprüche [illegible] Gott ein Feuer, daß er ein [illegible] sei, sind ganz klar, so lange wir bloß auf die Worte sehen, und ich setze sie darum auch unter [illegible] sie gleich in Beziehung auf Wahrheit und Vernunft [illegible] sind." Nun sage aber Moses anderweit [illegible] Aehnlichkeit mit sichtbaren Dingen. Daraus [illegible] jener Ausdruck vom Feuer bildlich zu nehmen

[illegible] ... eis[illegible] ... nem ... diesen ... pinoza ... diesen ... daraus ... er Schrift ... quae in[illegible] ... mulirt ist.

nun keine weiteren Belege von der Art, wie der Begriff „Feuer" bildlich gefaßt wird: so wäre in Beziehung auf obigen Satz das Urtheil zu suspendiren. Allein Hiob 31, 12 sei ganz klar ignis = ira gebraucht und daraus ergebe sich, daß der Satz Mose's: Deus est ignis = Deus est zelotypus[i] ei.

Gegen diese Ausführung erhebt Prof. Siegfried in seiner trefflichen Schrift: Spinoza als Kritiker und Ausleger des A. T. (Berlin 1867) folgenden Einwand: „Wir können es nach dieser Probe in der That nicht bedauern, daß der Philosoph sich nicht des Weiteren mit der Bibelauslegung befaßt hat; es würden da sicherlich sehr sonderbare Dinge zum Vorschein gekommen sein. Zunächst ist die Hiobstelle gänzlich mißverstanden. Der Zusammenhang ist folgender. Hiob sagt, sein Leiden würde als eine gerechte Strafe ihn getroffen haben, wenn er dieser oder jener Missethat sich schuldig gemacht hätte: so z. B. wenn er dem Weibe seines Nächsten nachgestellt hätte, denn „das sei Frevelthat, ja Feuer sei es, das bis zur Hölle frißt." — Hier ist das Feuer doch offenbar bezogen auf die unreine Begierde, welche in's Verderben führt.

Sodann begreift man nicht, warum sich Spinoza's lumen naturale, aus dem Hiob Befriedigung holt, da in der von ihm doch offenbar hier angezogenen Stelle Deut. 4, 24 der Parallelismus die ganz einfache Erklärung bietet."

Gegen diesen Einwand läßt sich Folgendes erwiedern: Thatsache ist, daß Spinoza's Ausführung Schwierigkeiten bietet, allein Siegfried hat sie nicht herausgefunden. Sp. kommt es ja hauptsächlich darauf an, zu untersuchen „an nomen ignis aliud quam naturalem ignem significet" und dies könnte er schließlich auch aus Hiob 31, 12 erfahren; denn das אש daf. ist kein „natürliches Feuer". Aber ein anderes Bedenken tritt uns entgegen: Wie konnte Sp., dem es als Hauptregel gilt: sententias uniuscujusque libri colligere debet, jeden

Schriftsteller aus sich selbst heraus zu erklären, zur Erklärung einer Stelle in Deut. eine Stelle aus Hiob herbeiziehen. Diese Schwierigkeiten werden beseitigt, wenn wir auf die Quelle zurückgehen, aus der Sp. geschöpft hat.

Saadja [1]) stellt folgenden Kanon für die Schriftauslegung auf: „Die Bücher der Propheten sind nach dem Zusammenhang und ihrem Wortsinne auszulegen; nur bei folgenden vier Fällen muß man sie uneigentlich nehmen: erstens, wenn das Wort etwas allgemein durch die Sinne Bekanntes aufhebt, z. B. Gen. 3, 20; oder etwas, was gegen den gesunden Verstand ist, z. B. Deut. 4, 24 Gott ist ein verzehrendes Feuer; oder wenn eine Stelle der anderen widerspricht, z. B. Maleachi 3, 10 vgl. mit Deut. 6, 16; oder wenn etwas mit der Ueberlieferung in Widerspruch steht, z. B. Deut. 25, 3. Die in solchen Fällen zu befolgende Methode besteht darin, daß man eine von der Sprache selbst an die Hand gebotene Auskunft sucht, indem aus dem Sprachgebrauche eine für die betreffenden Wörter geltende Bedeutung ermittelt wird, durch deren Annahme der Widerspruch fortfällt." An dem zweiten Beispiel, das uns allein hier angeht, zeigt dies Saadja, indem er als Parallele Deut. 32, 22 herbeizieht und der Stelle den Sinn giebt: der Herr straft mit einem verzehrenden Feuer, d. h. rasch und spurlos; das wird bewiesen durch Deut. 32, 22 כי אש קדחה באפו. Offenbar hat Spinoza bei der Ausarbeitung seines hermeneutischen Kanons diesen Passus Saadja's vor Augen gehabt. Das geht schon daraus hervor, daß seine Aufforderung, diejenigen Aussprüche der Schrift aufzuzeichnen quae ambiguae vel obscurae sunt, vel quae invicem repugnare videntur ganz nach Saadja formulirt ist. Ihm ist aber auch das Beispiel aus Deut. 4, 24 entlehnt, folg-

[1]) Emunoth VII, 1. S. 71 a der Berliner Ausgabe. Vgl. dazu Bacher, Abr. Ibn Esra's Einleitung S. 62.

lich kann Sp. nicht Hiob 31, 12, sondern gleich Saadja Deut. 32, 22 als Parallele herbeigezogen haben. Demnach wäre die Stellenangabe aus Hiob zu streichen, was sich umsomehr empfiehlt, als Sp. auf den Inhalt des Satzes gar nicht Bezug nimmt [1]).

[1]) Bemerkt muß noch werden, daß Spinoza dem Saadja die Stelle entlehnt, daß er aber in der Auffassung derselben Ibn Esra sich anschließt. Derselbe bemerkt zu Deut. 4, 24: אל קנא לעבודת כוכבים וקנאתו und Deut. 32, 22: תאכל באש שלא תעוכ שורש וענף sagt er ausdrücklich, daß das Wort „Feuer" auch für Zorn und Eifersucht gebraucht wird.

Miscellen.

Von J. L.

11.

קוקי ודימוניקי.

Kohut, Aruch III, 83a bespricht die zwei Wörter nach Mussafia und will einem persischen Worte zu Liebe für das erste Wort קמקי lesen. קוקי ist nach der zweiten Erklärung bei Aruch s. v. ein Thongefäß, das man über die Glut stürzt, damit sie kein Schadenfeuer verursache während man schläft. Das Wort ist vom syrischen קוקא schwerlich verschieden. Dieses erklärt Bar Bahlul arab. בסהוקה (Lag. ges. Abh. 22) Fleischer zu Levy I, 287a בסהוק sagt: pers. בסהו, arabisch בסהוקה bezeichnet irdene Krüge oder Lasen aus Thon oder Porzellan. בסהוק B. Ali 2236 und Bar Bahlul zu syr. בגבוגא (P. Smith s. v.). קוקא amphora Cast. 788, Carmina Nisib. Gloss. aus Ephr. II, 440e, Land Anecd. II, 57, 19. 22, Topf: Bickell Kalilag und Damnag 20, 9. 29, 2. Man vgl. syr. קוקיתא Töpfer,

Philipps Brief Jak. 2, 15, קקפא, Zeitschr. d. D. M. G. 27, 623 und was Cast. a. O. beibringt. Für das andere in der Ueberschrift stehende, mit Kohut für persisch zu haltende Wort weiß ich nichts vorzubringen, als daß schwerlich Jemand sich bei den von Kohut gebotenen Erklärungen beruhigen wird.

12.

רוח soll das syrische ריחא, das arabische hâǵ sein. Kohut III 366. Das ist falsch. Das arabische Wort entspricht, wie Kohut selbst III 344 auch weiß, dem aramäischen רגא und hat mit ריחא nichts gemein.

13.

Portulak heißt mischnisch חלגלגות (plur.), dafür steht einmal לגלגות, was nach Pflanzennamen S. 321 Schreibfehler ist. Herr Kohut mag sich dabei nicht beruhigen und steht nicht an, die folgende Combination in seinem Aruch III 395 abdrucken zu lassen. Portulak heißt arabisch בקלה אלחמקא „Thorenkraut". Aus den „Thörichten" der Araber macht er zunächst ein „Spott"-, „Schimpf"-, „Scherz-Kraut", um dann in לגלגות dieselbe Bedeutung zu finden, denn es stamme von לגלג „spotten". Man meine nur nicht, daß ich Kleinigkeiten aufbausche! Es hat mir tief in der Seele weh gethan, daß ich darin, was Delitzsch neuerdings als „Halbwisserei auf dem Kampfplatze", als „Spiel unzureichender Kenntnisse und schiefer Gedanken" an manchem unserer Schriftsteller gekennzeichnet hat, leider sehr viel als wahr anerkennen mußte. Es darf in Büchern, die sich als Erzeugnisse jüdisch-wissenschaftlichen Strebens darstellen, nicht „von exegetischen" — und anderen — „Einfällen wimmeln, welche bei prüfender Berührung wie Seifenblasen zerspringen".

Was für philologisches Gewissen hat nun Jemand, der bei Behandlung eines Wortes wie חלגלגות — die Richtigkeit der

L.A. לגלוגא gar zugegeben — in der Form לג' nicht eine Form sucht, die das anlautende Cheth abgestreift hat, (vgl. רוחא und רוה), sondern für diese auf Grund einer zurechtgemachten Analogie eine besondere Etymologie findet?!

Der Form nach חלגלוגא ähnlich ist חלכלוכא (vgl. חבלבלא, חורורא, שרקרקא, פרדרדתא, שלמלמא), zu חלב gehörig. Es ist der im Münchner handschriftlichen Assaf hebr. aufbewahrte, Pflanzennamen S. 193 mitgetheilte Name der Pflanze Wolfsmilch, aus חלב Milch weiter gebildet, wie daselbst angegeben ist. Was soll man nun sagen, wenn man bei Kohut, Aruch III 394 liest, das Wort seine **eine Zusammensetzung** von חלב Milch, und לובא lup-us, Wolf!! Ein Analogon hiezu bietet חורורא, aus חורא weiß, gebildet, das bei Kohut III 354 in persisches ואר כורי „Besitzer der Blindheit" zerlegt wird. Ist dies schon — Irrthum — so hat es doch Methode!

14.

Kohut behandelt III 357 das zweifelhafte חזין, nach anderer L.A. חזיז. Ohne auf das Wort des Weiteren eingehen zu wollen, hebe ich hervor, daß er חזין für — *ἀεῖζωον* hält und das als Ergebniß „tiefen Forschens" mittheilt. Ich halte es nicht für nöthig, auf die Widerlegung dieser Combinationein zugehen. Wer ihre Waghalsigkeit nicht ohne Weiteres einsieht, verdient, daß man ihm dergleichen mit ernstem Gesichte als Ergebniß tiefer Forschung vorsetze, muß es sich aber auch gefallen lassen, wenn a. O. 355 חזרנם in חטרנים geändert und für *ἰχθυάριον* erklärt wird!

(Fortsetzung folgt.)

Durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Chaldäisches Wörterbuch

über die Targumim und einen großen Theil des rabbinischen Schriftthums

von

Dr. J. Levy.

Professor an der Universität Breslau.

3. Auflage 1881.

In hochelegantem Einband Preis 12 Mk.

Leipzig. **Baumgärtners Buchhandlung.**

Im Verlag von BAUMGÄRTNER'S BUCHHANDLUNG in LEIPZIG ist soeben erschienen und gegen Einsendung des Betrages per Postanweisung, sowie überhaupt durch jede Buchhandlung zu beziehen.

Schire beth Jaacob

Israelitisches

Schul- und Gemeinde-Gesangbuch

zum

Gebrauch beim Unterricht in der Liturgie und beim öffentlichen Gottesdienste

herausgegeben von

L. Liebling und **R. Jacobsohn**

Cantor in Hamburg. Cantor in Leipzig.

Preis gebunden 2 Mk. 40 Pf.

In besonders elegantem Einband zum Gebrauch in der Synagoge 2 Mk. 60 Pf.

Dem israelitischen Publikum wird hiermit ein Werk geboten, welches einem dringenden Bedürfniss abhilft. Auf dem Gebiete des synagogalen Gesanges ist seit dem Beginne dieses Jahrhunderts allerdings eine bedeutende Anzahl von Werken entstanden, die mehr oder weniger von bleibendem liturgisch-musikalischen Werthe sind.

Was aber bei einem genaueren Blick auf die zu einer ganzen Literatur angewachsenen liturgischen Gesangswerke überraschen muss, ist die Wahrnehmung, dass sie für den Gemeindegesang, für dies in den mittleren und kleinen Religionsgemeinden immer stärker hervortretende Bedürfniss, weil dort der mehrstimmige Chorgesang nicht durchführbar ist, nur wenig enthalten.

Der guten Sache glaubten daher die Herren Bearbeiter zu dienen, als sie sich entschlossen, an die Bearbeitung eines vollständigen liturgischen Gesangbuches zu schreiten, welches diesem Zwecke zu dienen im Stande sein dürfte. In welcher Weise sie dies Ziel erreicht haben, davon legen die Besprechungen aller jüdischen Kreise, welcher Parteirichtung sie auch angehören, das beste

Für nur 75 Pf. vierteljährlich

abonnirt man bei der Exped. in **Bütow** auf den

Jüd. Anzeiger,

welcher **einmal wöchentlich** per Kreuzband franco versandt wird, u. ist derselbe entschieden **das billigste und bequemste Annoncenblatt** für jüd. Pred., Lehrer, Cultusbeamten etc. Der „**Jüd. Anzeiger**“ ertheilt seinen Abonnenten auf portofreie Anfrage jede gewünschte Auskunft, enthält sämmtliche Stellen-Vacanzen aller jüd. Zeitungen und ist wegen seiner Billigkeit und Bequemlichkeit in ganz Deutschland verbreitet.

Annoncen finden die weitgehendste Verbreitung nnd kostet die 2gespaltene Petitzeile oder deren Raum nur **10 Pf.**; für Cultusbeamte **50%** billiger.

Den neuhinzutretenden Abonnenten werden die bereits erschienenen Nummern franco nachgeliefert.

Die Exped des „Jüd. Anzeigers“
in **Bütow.**

Im Reichstarif für das Jahr 1882 unter Nor. 147 aufgeführt.

Kein anderes

Finanzorgan ist bei einem überaus reichen Inhalte so billig, als das in Frankfurt a/M. erscheinende „**Allgemeine Börsen- und Verloosungsblatt**“. — Neben ausführlichen Courstabellen, Börsenberichten von allen Hauptbörsenplätzen und vermischten Nachrichten erscheinen in der Beilage die jeweiligen Verloosungsresultate aller europäischen Werthgattungen und Loose. Man abonnirt bei allen Postanstalten für

Nur eine Mark vierteljährlich.

Probeblätter sind durch die Expedition in Frankfurt a/M. unentgeltlich zu erhalten. Neu eintretende Abonnenten erhalten den Verloosungskalender und das Verzeichniß der bisher noch unerhobenen Trefferlooose kostenfrei.

Nur eine Mark vierteljährlich.

Abhandlungen.

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

4. Exegetiſches und Homiletiſches.

Die Schriftauslegungen beider Art, ſowol die den Text einfach erklärenden, als die durch Herbeiziehung und Hineinlegung fremden Inhaltes ihn homiletiſch ausdeutenden und anwendenden, ſind in den Controverſen E.'s und J.'s vertreten; doch da es nicht immer angeht, ſie der einen oder andern Art zuzuweiſen, ſollen dieſelben nach der Reihenfolge der Bibelſtellen, auf welche ſie ſich beziehen, ungeſchieden vorgeführt werden.

Gen. 8, 22 will nach E. beſagen, daß der natürliche Wechſel der Jahreszeiten, der auch während des Sündfluthjahres nicht aufgehört hatte, auch ferner nicht aufhören ſoll; J. ſieht in dem Verſe die Verheißung, daß dieſer durch die Fluth unterbrochene Wechſel nie wieder aufhören werde [1].

[1] Gen. r. c. 25, c. 33 Ende, c. 34. Das paläſtinenſiſche (Fragmenten-) Targum drückt durch den Zuſatz מן כדון die letztere Meinung aus.

Gen. 37, 29. In den Worten „Reuben kehrte um“ findet E. einen Hinweis auf die Buße, geistige Umkehr, der Reuben ob seiner Schuld sich hingab, während J. erklärt, Reuben sei von der Besorgung der häuslichen Geschäfte, die ihm als Aeltesten oblagen, zurückgekehrt [1]).

Gen. 40, 10. Den Traum des Mundschenken erklären Beide allegorisch [2]). Nach E. bedeutet der Weinstock die Welt (hier s. v. a. die Menschheit), die drei Reben daran sind Abraham, Isak und Jakob, die Blüthen sind die Stammmütter und die reifenden Trauben die Stämme Israels. J. wendete dagegen ein, daß im Traume nicht Vergangenes, sondern Zukünftiges gezeigt werde, und erklärt seinerseits, der Weinstock bedeute die Thora, die Lehre Israels, die drei Reben seien Moses, Aharon und Mirjam, die Blüthen das Synhedrin, die Aeltesten Israels, und die Trauben die Gerechten eines jeden Zeitalters [3]).

Exod. 12, 11. Die „Eile“, mit welcher das Mahl vor dem Auszuge zu genießen ist, bedeutet nach J. die Eile Israels, das von den Aegyptern gedrängt ward, nach Exod. 12, 39 [4]). E. findet darin die Andeutung, daß Gott selbst den Auszug beschleunigen werde, wofür er Hoh. 2, 8, wenn auch nicht als vollgiltigen Beweissatz, citirt [5]).

---

[1]) Gen. r. c. 84, Pesikta 139 a b. Das pal. Targum (Pseudo-Jonathan) hat E.'s Ansicht ausgedrückt.

[2]) S. oben S. 262.

[3]) Chullin 92 a. Die Paraphrase im pal. Targum combinirt zum Theile beide Deutungen.

[4]) Mech. z, St. (7 b). J.'s Erklärung bezieht sich auf eine anonym tradirte, wonach bloß die Eile Aegyptens gemeint sei. Diese Erklärung wird im Sifrê zu Deut. 16, 3 (§ 130) ausdrücklich gegen die J.'s vertheidigt, in der Bar. Berach. 9 a wird als ihr Autor Eleazar b. Azarja genannt und als Autor der Gegenansicht nicht J., sondern Akiba.

[5]) אם אין ראיה לדבר וכו לדבר. Die Ansicht E.'s, welche von Abba Chanin tradirt ist, wird auch im pal. Targum zu Exod. 12, 11 wiedergegeben.

Exod. 13, 18. In den drei Worten: Weg, Wüste, Schilfmeer finden Beide die tieferen Zwecke des von Gott geheißenen Zuges durch die Wüste angedeutet, und zwar E. den Zweck der durch die Mühsalen des Weges (ψ 102, 24), die Entbehrungen der Wüste (Deut. 8, 15) und die Gefahr am Schilfmeer (ψ 106, 7) zu bewirkende Zerknirschung, Läuterung und Prüfung Israels [1]), J. hingegen die göttlichen Wohlthaten, die Israel zu Theil werden sollen, den „Weg" der Lehre (Deut. 5, 30), die Kost der Wüste, das Manna (Deut. 8, 16), und die Wunder am Schilfmeere (ψ 106, 21 f.) [2]).

Exod. 14, 2. E. giebt eine eigenthümliche Beschreibung der als ungeheure Colosse gedachten Felsen, als die er פי החירות erklärt [3]), J. nur eine topographische Schilderung der Lage des eingeschlossenen Israel [4]).

Exod. 15, 22. J. nimmt die Worte „Moses ließ aufbrechen" wörtlich: Während sonst die Israeliten nur auf Befehl Gottes weiterzogen (Num. 9, 23), sei der Aufbruch hier nur von Moses befohlen worden. Nach E. unterschied sich in diesem Punkte auch der Aufbruch vom Schilfmeere nicht von den anderen; aber es soll mit den genannten Worten gesagt werden, daß Moses das Volk zum Wegziehen zwingen mußte. „Als sie die Leichen der Männer sahen, denen sie so harte Arbeiten verrichtet hatten, wie sie leblos am Ufer des Meeres dalagen, sagten sie: es ist wohl kein Mensch mehr in Aegypten geblieben, machen wir uns einen Götzen, der an unserer Spitze nach Aegyp-

---

[1]) כדי לנסותם, כדי לצרפן, כדי ליגעם. S. oben S. 313, Anm. 3 und unten S. 436, Anm. 4.

[2]) Mech. z. St. (24 a).

[3]) S. Levy, Talm. Wört. II, 46 a, Brüll, Jahrbücher, I, 148 f. Das paläst. Targum giebt E.'s Erklärung.

[4]) Mech. z. St. (25 b). Worum sich die Controverse eigentlich dreht, ist nicht klar.

ten ziehe [1])." Und sie begannen, wie aus Nehemia 9, 17 f. ersichtlich, ihr Vorhaben auch auszuführen [2]). — In demselben Verse nimmt J. den Bericht „sie fanden kein Wasser" im eigentlichen Sinne [3]); E. aber findet es sonderbar, daß sie kein Wasser gefunden hätten, „da doch das Wasser unter ihren Füßen war und (nach ψ 136, 6) die Erde auf dem Wasser schwimmt", darum sieht er in dem Nichtfinden eine göttliche Veranstaltung, um sie durch den Wassermangel zu zerknirschen [4]).

Exod. 16, 25. Das dreimal wiederholte היום in diesem Verse bietet Anlaß, den dreifachen Lohn der Sabbathbeobachtung angedeutet zu finden. E. erklärt als diesen Lohn die Rettung von drei Gerichtstagen der Zukunft [5]), J. die Verleihung der drei großen Festtage [6]).

Exod. 16, 32. „Die Geschlechter", für welche das Manna aufbewahrt werden soll, sind nach J. die ersten Generationen Israels, „die Väter", nach E. die Zeiten des Messias [7]).

Exod. 17, 1, 8. רפידים ist nach E. ein Ortsname [8]), nach

---

[1]) Der Schlußsatz ist Paraphrase zu Num. 14, 4.

[2]) Mech. z. St. (44 b). Zwischen den Erkl. J.'s und E. ist eine dritte gebracht, ebenfalls überschrieben: ר'אליעזר אומר; doch muß man hier ergänzen המודעי, s. S. 342, und darf nicht mit Friedmann z. St. annehmen, daß zwei Versionen der Erklärung E.'s nebeneinander mitgetheilt werden.

[3]) כשמועו oder כמשמעו. Eliezer antwortet auf die Frage, was רפידים bedeutet: כמשמעו. Mech. zu 17, 6 (s. Anm. 8).

[4]) והלא המים תחת רגלי ישראל היו והארץ צפה על המים . . . הא מה ת״ל ולא מצאו מים כדי ליגען. S. vor. S., Anm. 1.

[5]) S. oben S. 306.

[6]) פסח ועצרת וסכות. So Mech. z. St. (50 b). Zu 16, 30 (51 a), wo die Controverse wiederholt ist: חג ניסן וחג סיון וחג תשרי. Die Feste findet J. auch angedeutet in Koh. 11, 2 und ψ 139, 16. S. unten.

[7]) Mech. z. St. (51 b). E. erklärt demnach לדורותיכם, wie מדור דור in Exod. 17, 16; s. S. 357.

[8]) רפידים שמה, Bechoroth 5 b (Synh. 106 a). Unmittelbar vorher wird erzählt, Chanina habe Eliezer gefragt, was רפידים bedeutet, und

J. ist es als Notarikon aufzulösen in רפיון ידים, Schlaffheit der Hände, weil die Hände Israels in Schlaffheit abgelassen hätten von der göttlichen Lehre [1]). Daher deutet auch J. in Exod. 17,8 die Worte „Amalek kam" in dem Sinne, daß der Feind kam, um sie wegen ihrer Vernachlässigung der Lehre zu züchtigen; E. faßt sie anders auf: bisher waren die Angriffe Amaleks stets heimlich geschehen, dies Mal aber kam er öffentlich [2]). Gleiche Beziehung auf die Lehre findet J. in den Worten „von unter dem Himmel", Exod. 17,14: Als Amalek kam, um Israel aus dem Schutze ihres Vaters im Himmel hervor zu verderben, da sagte Moses vor Gott: „O Herr der Welt, dieser Frevler kömmt, um deine Kinder zu vernichten; wer würde dann das Buch der Thora lesen, das du ihnen gegeben? [3])"

---

er habe ihm diese Antwort ertheilt. Dieselbe Erzählung hat auch Mech. zu 17,8 (53 b, für אליעזר lies אלעזר). Dieser Chanina ist wol Chanina b. Gamliel, über den s. unt. Cap. XIII, Abschn. 19.

[1]) שריפו עצמן מדברי תורה. So Bech. 5 b. In der Mech. l. l. wird diese Deutung nicht von Josua tradirt, sondern von Ungenannten: אומרים, und zwar lautet sie: אין רפידים אלא רפיון ידים לפי שריפו ישראל ידיהם מדברי תורה לכך בא שונא עליהם לפי שאין השונא בא אלא על רפיון ידים מן התורה. Zu 17,1 heißt es kürzer und anonym (Mech. 52 a): לפי שפרשו ישראל מן התורה לכך בא שונא עליהם שאין הש' בא אלא על החטא ועל העברה. Aber die Mech. selbst bietet eine Bestätigung dafür, daß diese Deutung von Josua b. Chananja ist, seine Deutung zu 17,8 (53 a) schließt wörtlich mit den eben angeführten Sätzen.

[2]) Mech. z. St. (53 a): לפי שכל הביאות שבא לא בא אלא במטמוניות אבל ביאה זו לא בא אלא בגילוי פנים.

[3]) Mech. z. St. (56 a). Die Deutung E.'s ist schon oben S. 358 mitgetheilt, ebenso die Cotroverse zu 17,16. Alle diese an den Abschnitt von Amalek anknüpfenden Deutungen werden in's rechte Licht gesetzt, wenn man in dem verhaßten Namen des alten, untergegangenen Volkes ein agadisches Aequivalent für Rom erkennt, wie es nachher allgemein Edom wurde. — Die agadische Gleichung Amalek = Rom beweist z. B. die Bemerkung der Mech. zu Exod. 17,12: אבל מלכות חייבת וו עושה מלחמה משתרית לערבית, wo „das sündige Reich", das ist Rom dem Amalek des Textes entspricht.

Exod. 18, 1. Was hatte Jethro gehört? Nach J. den Kampf mit Amalek, der unmittelbar vorher erzählt ist, nach E. die Spaltung des Schilfmeeres, deren Kunde „von einem Ende der Welt bis zum andern drang" (nach Josua 5, 1 und 2, 9 f.) [1])

Exod. 18, 6. „Er sagte dem Moses" bedeutet nach J.: Jethro schrieb ihm die nachstehenden Worte in einem Briefe. Nach E. aber ist nicht Jethro das Subjekt zu ויאמר, sondern Gott, der zu Moses sprach: „Ich", d. h. ich bin es, der die Welt in's Dasein rief, ich bin es, der nahebringt, aber nicht abweist, ich bin es, der ich Jethro mir nahe gebracht und ihn nicht abgewiesen habe, darum wenn ein Mensch zu dir kömmt, um sich zu bekehren und Gott zu Ehren kommt, bringe auch du ihn näher und weise ihn nicht ab [2]). —

Exod. 18, 9. In dem Ausdrucke „ob all des Guten" sah J. eine Hindeutung auf das Manna, E. auf den wunderbaren Brunnen der Wüste [3]).

Lev. 26, 8. Den auffallenden Ausdruck ואם עֵר אלה deutete

---

[1]) Mech. z. St. (56 b f). Zebachim 116 a. Der Ausdruck מסוף העולם עד סופו, der im Babli fehlt, wird uns noch in dem Satze E.'s zu Deut. 34, 4 begegnen, wir sehen ihn auch in der, freilich apokryphen Deutung Eliezer's im 3. Capitel der Pirke R. E.: בבריותיו שברא מסוף העולם ועד סופו, so wie in der Jugendgeschichte E.'s (Gen. r. c. 42), wo Joch. b. Zakkai zu ihm sagt: כשם שהבאיש ריח סיד על התודה כך יהא ריח תלמודך הולך מסוף העולם עד סופו (in Aboth di R. N. c. 6 bloß: כך יצא ריח חוקי התורה und in Pirke R. E. c. 1: כך יעלה לך שם שוב בתורה ומסיך לשמים). Für unsere Stelle vgl. man noch j. Berach. 12 b, b. Chag. 12 a, wo von dem Lichte der Schöpfung gesagt wird: והיה אדם הראשון מביט בו מסוף העולם עד סופו, ferner Nidda 30 b.

[2]) Mech. z. St. (58 a b). E. erklärt das אני ähnlich, wie ein Späterer (Gen. r. c. 65) das אנכי in Gen. 27, 19, als Rudiment eines Satzes.

[3]) Man muß in der Mech. z. St. (58 b) die dem El. aus Modiim zugeschriebene Erkl. auf E. übertragen und umgekehrt; denn die „sechs guten Gaben", die so El. aus Mod. in Exod. 18, 9 angedeutet findet, figuriren in seiner Deutung zu Exod. 16. 25 und 16, 30.

E., als ob עֵד zu lesen wäre [1]), J. folgendermaßen: Daß Israel nicht sage, die göttlichen Plagen seien erschöpft und er habe keine mehr über sie zu bringen, darum heißt es: wenn [ihr dennoch nicht gehorchet], so habe ich noch (עוֹד) andere als diese und ihnen gleiche über euch zu bringen [2]).

Num. 25, 1. Ueber שִׁטִּים ist dieselbe Controverse wie über רפידים. Nach E. ist es ein Ortsname, nach J. bedeutet es Ort der „Thorheit" [3]).

Num. 25, 2. Das Verbum וַתִּקְרֶאן wird als Ausdruck der Verführungskunst der Midjanitinnen erklärt, doch anders von J., als von E. [4]).

Deut. 34, 4. Nach E. sieht Moses das ganze Land mit eigenen Augen, denen Gott die Kraft gegeben hatte, „von einem Ende der Welt bis zum andern" zu schauen [5]). Nach J. war Gottes Finger der metator, Grenzabstecker, der Moses das ganze Land zeigte und ihm angab, wie weit das Gebiet der einzelnen Stämme gehe [6]).

Jes. 1, 18. Beide erklären כשנים als Plural von שנה, Jahr; nur vergleicht nach E. der Prophet die Zahl der Sünden Israels

---

[1]) S. oben S 313, Anm. 2.

[2]) Sifrâ z. St. 111 d,

[3]) Bechor. 5 b, Synh. 106 a שנתעסקו בדברי שטות. In Sifrê zu Num. (§ 131) anonym: בשטים במקום השטות.

[4]) Bechor. 5 b, Synh. 106 a.

[5]) נתן כח בעיניו של משה ראה מסוף הע' ועד סופו Sο in Sifrê zu Num. 27, 12 (§ 136); in Sifrê zu Deut. 32, 49 § 338), wo man für E. setzen muß Josua und umgekehrt: משה בעצמו הוא ראה אותן כיצד . . . ניתן כח.

[6]) באצבעו היה מטטרון למשה (Var. אצבעו של הקב"ה) נעשה מט' והראהו את כל ארץ ישראל (למשה). So Sifrê zu Deut. (s. Sachs, Beiträge I, 108, unhaltbar ist Levy's Erklärung, Talm. Wört. III, 87 a). In Sifrê zu Num. lautet der Satz, als dessen Autor Akiba genannt wird: מניד הכתוב שהראהו המקום למשה את כל חדרי ארץ ישראל כשלחן ערוך. Vgl. unten Cap. XII Abschn. 5.

mit der Anzahl der Jahre, welche die Entfernung des Himmels von der Erde bezeichnen, nach J. mit der Anzahl der Jahre der Stammväter [1]).

Jes. 37, 36. Die wunderbare Vernichtung des Heeres Sancheribs findet E. geweissagt in „der großen Hand", Exod. 14, 31, J. in dem „Finger Gottes", Exod. 8, 15 [2]).

Von den Psalmen lehrte E., daß alle Lieder und Hymnen, welche David im Buche der Psalmen verfaßte, auf seine eigenen persönlichen Angelegenheiten sich beziehen, während sie nach J. auf die Gesammtheit Bezug haben [3]).

Die Festpsalmen (113—118), der sogenannte Hallel, wurden nach E. von Moses und Israel, als sie am Meere standen, angestimmt, nach J. von Josua und Israel, als ihnen die Könige Kanaans gegenüberstanden [4]).

ψ 139, 16. „Ihm gehört einer unter ihnen", nämlich den „Tagen, die geschaffen sind". In diesem einen, Gott gehörenden, Tage sieht E. einen der großen Tage, an denen Gott Strafgericht hält, den Tag Sisera's, den Tag Sancheribs, den Tag Gog's und Magog's [5]); nach J. ist der eine Tag der aus den 365 Tagen des Jahres Gott geweihte, d. i. der Versöhnungstag [6]).

---

[1]) J. Sabb 12 a unt. כשניהם erklärte ebenso der amoräische Agadist Jizchak, jedoch sind ihm die Jahre die seit der Schöpfung verflossenen, b. Sabb. 89 b.

[2]) Synh. 95 b. E. deutet den bestimmten Artikel in היד, J. das היא nach אצבע אלהים.

[3]) Pesach. 117 b. Die dritte, E. und J. combinirende Ansicht der andern Gelehrten wird in Sch. tob zu ψ 24 irrthümlich E. zugeschrieben, während die andern gar nicht erwähnt werden.

[4]) Pesach. ib.

[5]) S. oben S. 306 und 436.

[6]) Pesikta rabba c. 23 Anf., Jalk. z. St. In Tana dibe Elijahu c. 1 Anf. anonym und erweitert.

Hiob 9, 24. „Die Erde iſt in die Hand des Böſen gegeben". In dieſer Behauptung ſah E. eine arge Blasphemie Hiobs, der damit „die Schüſſel ganz umſtürzen wollte", d. h. vom Glauben an Gottes Walten nichts übrig laſſen. J. entgegnete ihm, Hiob habe dabei den Satan im Auge gehabt [1]).

Hohelied 5, 11. Die Controverſe zu dieſem Satze iſt in ſehr entſtellter Form tradirt [2]).

Koheleth 11, 2. Die „Sieben" und die „Acht" bedeuten nach E. die ſieben Tage der Woche und die acht Tage der Beſchneidung [3]), nach J. die ſieben Tage des Peſachfeſtes und die acht Tage des Herbſtfeſtes [4]).

Koh. 11, 6. In dieſem Verſe räth Koheleth, nach E., die Spätſaat ebenſowenig als die Frühſaat zu vernachläſſigen, da der Landwirth nicht wiſſen könne, welche geräth [5]); nach J. enthält der Satz die Mahnung, auch im Alter noch ein Weib zu nehmen, denn vielleicht ſind gerade die Kinder der ſpätern Ehe beſtimmt, erhalten zu bleiben. Nach einer andern Verſion empfiehlt der Satz nach J., ſowol am Morgen, wie am Abend Wohlthaten zu üben [6]).

---

[1]) Baba bathra 16 a. J. hätte demnach רשע ebenſo aufgefaßt, wie Targum zu Jeſaia 11, 4 daſſelbe Wort. — Joſua tröſtet J. b. Zakkai über den Verluſt ſeines Sohnes mit dem Beiſpiele Hiobs. Ab. di R. Nathan, c. 14.

[2]) Lev. r. c. 19, Schir r. z. St. Midr. Samuel c. 5.

[3]) Es ſoll damit die Wichtigkeit des Sabbaths und der Beſchneidung betont werden (ſ. oben S. 306), wie das in der Verſion des Midraſch, die ſtark erweitert iſt, deutlicher hervortritt.

[4]) Erubin 40 b; Peſikta 192 a, Koh. r. z. St,

[5]) Gen. r. c. 61; Koh. r. z. St. In Aboth di R. Nathan c. 3 wird dieſe Erklärung, welche an die Jugendbeſchäftigung E.'s erinnert, einem ſpätern Tannaiten, Doſithai b. Jannai, in veränderter Form, zugeſchrieben.

[6]) Beide Erklärungen im Namen J.'s hat Aboth di R. N. I. I., die erſtere allein die Bar. Jebam. 62 b und Koh. r., die zweite allein Gen. r.

Esther 5, 4. Wozu lud Esther Haman zu Gaste [1])? Nach E., um ihm desto sicherer die Schlinge zu legen (ψ 69, 23), nach J., um dem Feinde „glühende Kohlen auf's Haupt zu scharren" (Prov. 25, 21 f) [2]).

Eine mehrere Stellen der heiligen Schrift berührende Controverse betrifft die Frage, wann man den Gottesnamen [3]) als profan, d. h. auf falsche Gottheiten sich beziehend, erklären müsse [4]). E. behauptete, daß die Gottesnamen, die im Abschnitt von Naboth (I Könige 20, 10, 13) vorkommen, heilig, die im Abschnitt von Micha (Richter c. 17 f.) vorkommenden zum Theil heilig, zum Theil profan seien. Auch die Gottesnamen im Abschnitte von Gibea (Richter c. 19 f) sind nach E. profan; der Gegenansicht J.'s hält E. entgegen, ob denn Gott etwas zusichere und nicht erfülle (Richter 20, 23). J. erklärt, daß die Schuld an den Israeliten gelegen sei.

Eine andere principielle Controverse ist chronologischer Natur [5]). E. giebt bei der nähern Datirung einiger biblischer Ereignisse dem Herbstmonate, J. dem Frühlingsmonate den Vorzug. Den Knotenpunkt dieser Controverse scheint die Erklärung von Gen. 7, 11 zu bilden, wo E. den zweiten Monat, an dessen 17. Tage die Sündfluth begann, für den Marcheschwan nimmt, J. für den Jijar [6]). Der erste Monat,

---

Von der letztgenannten Quelle wird die erste Erkl. Samuel b Nachman (Trabent Dosithai) zugeschrieben, in derselben Form, in welcher sie Koh. r. nochmals im Namen Nathans hat; Midr. Mischle zu 28, 27 hat die zweite Erkl. anonym, Tanchuma, sonst mit Gen. r. übereinstimmend, die erste im Namen von יוסי ר'.

[1]) S. oben S. 262.

[2]) Megilla 12 b.

[3]) Vgl. oben S. 310, Anm. 5.

[4]) Schebuoth 35 b, Mas. Sofrim 4, 7.

[5]) Rosch Haschana 10 b f.

[6]) Ueber die Begründung ihrer Ansichten s. die Commentare. Die Controverse zu Gen. 7, 11 hat auch Seder olam c. 3.

nach welchem die Geneſis rechnet, in welchen alſo auch die Weltſchöpfung geſetzt werden muß, iſt demzufolge nach E. der Tiſchri, nach J. der Niſſan. Doch begründen ſie ihre Meinungen darüber auch beſonders, E. mit Gen. 1, 11, J. mit dem darauf folgenden Verſe. „Welches iſt der Monat, ſagt E., in dem die Erde Gräſer hervorſprießen läßt und die Bäume mit Früchten bedeckt ſind? Das iſt der Tiſchri". Für dieſen ſpreche überdies Gen. 2, 6, da der an dieſer Stelle erwähnte befruchtende Regen kein anderer als der Herbſtregen iſt [1]). J. ſetzt dem entgegen: „Welches iſt der Monat, in dem die Erde mit Gräſern bedeckt iſt und die Bäume die Früchte hervortreiben? Das iſt der Niſſan". Dafür ſei auch anzuführen, daß in dieſem Monate ſich die Thiere begatten [2]). Daß die Patriarchen im Tiſchri geboren ſind, beweiſt E. aus I Kön. 8, 2, wo dieſer Monat ירח האיתנים heißt, d. i. der Monat, in welchem die „Mächtigen" der Welt geboren wurden [3]). J. bringt einen ähnlichen Beweis für Niſſan aus I Kön. 6, 1 [4]). — Sowohl E. als J. nehmen an, daß die Lebensjahre der Patriarchen volle Jahre waren [5]), daß ſie alſo, nach E. im Tiſchri, nach J. im Niſſan ſtarben. In Bezug auf den Patriarchen Iſaak ſchließt ſich E. der Meinung J.'s an, daß er im Niſſan geboren ſei;

---

[1]) E.'s Anſicht hat die Peſikta 150 a und Lev. r. c. 29 Anf. in anderer Form: תני ר' אליעזר בכ"ה באלול נברא העולם. Danach wäre bloß der Menſch am 1. Tiſchri geſchaffen.

[2]) Dazu wird ψ 65, 14 citirt, mit einer Erklärung, die nach Gen. r. c. 13 Joſua b. Levi angehört.

[3]) Zu איתני עולם vgl. S. 345, Anm. 3. In analoger Weiſe erklärt Rab איתן האזרחי (I Kön. 5, 11) für identiſch mit Abraham, Baba bathra 15 a.

[4]) חדש זיו חדש שנולדו בו ויוחני עולם. Die Deduktion iſt nicht ganz genau, da זיו der zweite Monat iſt. S. Toſſafoth, R. H. 2 b, s. v. בחדש זיו.

[5]) Bewieſen von den Lebensjahren Moſes', nach Deut. 31, 2. Vgl. Toſ. Sota 11. 7.

ebenso stimmen sie darin überein, daß die Erhörung Sara's, Rachel's und Channa's am 1. Tischri, dem Neujahrstage geschah, daß Joseph am Neujahrstage den Kerker verließ und daß auch die Frohnarbeiten Israels in Aegypten an diesem Tage aufhörten [1]). Daß die Controverse auch auf die Zeitbestimmung der künftigen Erlösung ausgedehnt wurde, war schon oben berührt [2]).

5. Pseudepigraphisches.

In dem als späte Compilation leicht zu erkennenden Midrasch zu den Proverbien sind sechs Gespräche zwischen E. und J. mitgetheilt [3]), welche als fingirt schon der Umstand kennzeichnet, daß Eliezer der Fragende ist und Josua als sein Lehrer erscheint [4]) und in seinen Antworten die Anrede „mein Sohn" gebraucht. Indessen ist es möglich, daß diesen Gesprächen auch echte Tradition zu Grunde liegt, wie das z. B. noch in dem zu 19, 1 nachweisbar ist, welches offenbar die oben erwähnte Controverse über die ewige Seligkeit der Heiden, wenn auch in verzerrter Gestalt, reflectirt [5]). Die Fragen E.'s beginnen: Was

---

[1]) S. die exegetische Begründung für diese Sätze R. H. 11 a.

[2]) S. oben S. 356.

[3]) Zu 2, 7; 5, 4; 6, 6; 10, 2; 11, 21; 19, 1. Zunz (Gottesd. Vorträge 269, Anm. d) giebt nur fünf Fälle an. Jalkut läßt die Gespräche zu 2, 7 und 19, 1 ganz unberücksichtigt, von den übrigen behält er nur ganz oder theilweise den Inhalt, die dialogische Einkleidung sowie die Namen von E. und J. weglassend. Das ist sicher in der Absicht geschehen, um die ungeschichtliche Rolle, welche die beiden Tannaiten in diesen Gesprächen haben, zu beseitigen. Zu 5, 4 ist merkwürdigerweise die Einleitung der Antwort: אמר ליה בני geblieben, aus Versehen, oder absichtlich, um das בני des Textes (5, 1) zu wiederholen.

[4]) Nicht, wie Zunz a. a. O. angiebt, als sein Schüler, was übrigens ebenso anachronistisch wäre.

[5]) „E. Was soll man thun, um vom Gericht der Hölle befreit zu werden? J. Man gehe hin und beschäftige sich mit guten Handlungen!

bedeutet dieſer Vers, wovon ſpricht dieſe Schriftſtelle, erkläre mir dieſen Vers [1]). — Außer dieſen Geſprächen leſen wir im Midraſch Miſchle noch zwei Controverſen zwiſchen E. und J.: über den Wein [2]) und über den Sitz der Weisheit [3]). — Endlich wird auch eine Frage der Schüler J.'s an ihren Lehrer mitgetheilt [4]), welche ähnlich zu betrachten iſt, wie die apokryphen Fragen der Schüler Eliezers [5]). —

VIII.

Joſua b. Chananja.

Wir würden nur vielfach Dargeſtelltes wiederholen müſſen, wenn wir dieſes Capitel mit einem Umriſſe des Lebens Joſua's und einer allgemeinen Charakteriſtik ſeiner Perſönlichkeit einleiten

---

E. Können ſich dann nicht auch die Heiden durch Ausübung der Gebote und guter Handlungen von der Hölle befreien? J. Die Thora iſt nicht für die Todten gegeben! Soll ich dir ſagen, woher ich meine Anſicht herleite? E. Sage es mir. J. Einmal trug ich im Lehrhauſe vor und deutete Prov. 19, 1 in folgender Weiſe: Jeder, der in ſeiner Vollkommenheit wandelt in dieſer Welt, wird dereinſt vom Gerichte der Hölle gerettet werden." — Die Deduktion iſt nicht klar, vielleicht wird טוב רש gedeutet, als ob es bedeutete: טוב ירדש, wol mit Anlehnung an Prov. 28, 10: ותמימים ינחלו טוב.

[1]) פסוק זה מהו (zu 2, 7), מקרא זה במה הוא מדבר (zu 10, 2), פרש לי פסוק זה (zu 6, 6).

[2]) Zu 23, 29: ולמי הוא ערב ר"א אומר למי שהוא שותה כדי צרכו ר"י אומר לוקן S. Jalkut z. St.

[3]) Zu 1, 1 (mit Bezug auf Hiob 28, 12). E. nennt als Sitz der Weisheit den Kopf, J. das Herz.

[4]) Zu 6, 5: שאלו תלמידיו את ר' יהושע איזו היא גדולה א"ל תשובה ג' מן הצדקה.

[5]) Das Fragment aus der angeblichen Mechiltha zum Abſchnitte שמות, bei Friedmann Mechiltha-Ausgabe, Anhang p. 119 b, giebt auch eine Controverſe zwiſchen E. und J. über die Frage, warum Gott ſich im Dornbuſche offenbarte. Doch ſind dieſe wie die anderen Autorenangaben dieſes wahrſcheinlich apokryphen Fragmentes ebenfalls als erdichtet zu betrachten.

wollten. Was die letztere betrifft, werden die im ersten der folgenden Abschnitte gesammelten Sentenzen und bezeichnenden Aussprüche die Lebensansicht und Weisheit des hervorragenden Mannes zur Genüge hervortreten lassen. Die Wirksamkeit seines Lebens und sein friedenstiftender und versöhnender Einfluß hat das schönste Lob erhalten in den Worten, die in einer schon erwähnten Würdigung der großen Männer jener Zeit zu lesen sind: „Seit Josua gestorben, hat guter Rath aus Israel aufgehört [1])". Dieser gute Rath, der Josua nachgerühmt wird, zeigte sich namentlich in der Zurückweisung feindseliger Angriffe von Heiden und Judenchristen auf Israel und seine Lehre. Als er auf dem Todtenbette lag, da klagten die andern Gelehrten: „Wie werden wir uns der Ungläubigen erwehren können?" J. tröstete sie mit den Worten des Propheten, die er sinnig umdeutete (Jerem. 49, 7): Wenn Rath abhanden gekommen den Kindern (Gottes, d. i. Israel), dann ist auch Jener

---

[1]) Der Satz lautet in der Tosefta, nach Cod. Erfurt (Sota 15, 3): משמת ר' יהושע בטלו אנשי עצה ומחשבה, nach den Ausgaben und dem Wiener Codex: בטלו אנשי עצה ופסקה מחשבה מישראל . . .; in der Baraitha des Jeruschalmi, Sota Ende: . . . פסקו עצות טובות ומחשבות טובות מישראל, in der Baraitha des Babli (Sota Ende) . . . בטלה עצה ומחשבה; endlich in der Mischna der Mischnaeditionen und des jerusalemischen Talmud (in der des babylonischen fehlt der Passus ganz): פסקה טובה מן העולם. Man muß in der letzterwähnten Version vor טובה das Subst. עצה ergänzen und מן העולם als מישראל vertretend ansehen. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß in der palästinensischen Version der in Rede stehenden Baraitha (sowie in der Mischna des Jer.) für Aufhören das Verbum פסק angewendet wird, in der babylonischen (und auch in der Tosefta) dafür בטל gesetzt wird. פסק war in Babylonien nicht geläufig. Das sieht man auch aus dem Targum der Babylonier (Onkelos), welches für פסק des palästinensischen Targum ein anderes Verbum setzt, so Gen 8, 22 (Textwort ישבתו), jer. Targ. פסקין, bab. T. יבטלון (s. Z. d. D. M. G. Bd. XXVIII, S. 68); Gen. 11, 8 (Text ויחדלו), jer. T. ופסקו, bab. T. ומנעו; das hebr. Verbum כלה aufhören, beendigen wird im jer. Targ. mit פסק, im bab. mit שיצי wiedergegeben, z. B. Gen. 17, 22; 18, 33; 24, 15, 19, 45.

(der Feinde) Weisheit verdorben [1]). Seiner Religionsgespräche, besonders mit Kaiser Hadrian, ist eine beträchtliche Zahl erhalten; sie verdienen nebst andern Gesprächen, in denen J. seinen klugen Geist bewährt, in der Darstellung seiner Agada einen besondern Paragraphen. Vorher sollen seine Aussprüche über das Studium der Lehre beleuchtet werden; zum Schlusse folge die Sammlung jener Schriftauslegungen, in denen er nicht als Gegner des Eliezer b. Hyrkanos oder Eleazar's aus Modiim erscheint. Die Controversen mit dem Ersteren hat das vorhergehende Capitel behandelt, die mit den Modiiten wird das nächstfolgende Capitel bringen.

1. Sentenzen. Charakteristische Worte.

Josua's Wahlspruch war: Scheelsucht (böses Auge), Leidenschaft (böser Trieb) und Menschenhaß bringen den Menschen aus der Welt [2]). Nächst der Mäßigung empfiehlt er in diesem Spruch vor Allem ein freundliches Verhältniß zu den Mitmenschen; und auf dieses weist auch seine Antwort auf die Frage Jochanan b. Zakkai's hin, welches die beste Norm einer rechten Lebensführung sei. In einem guten Gefährten findet sie Josua, und das zu meidende Gegentheil in einem bösen Gefährten [3]). Lehrte er in jenem Wahlspruche, was das

---

[1]) Chagiga 5 b. Dem Bibelsatze אבדה עצה מבניים ist vielleicht der Satz פסקה עצה מישראל (s. vor. Anm.) nachgebildet.

[2]) Aboth 2, 11 (mit alten Erläuterungen in Ab. di R. Nathan c. 16). עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם. Der Satz ist ebenso eingekleidet, wie der Wahlspruch eines Zeitgenossen J.'s, zu dem er in naher Beziehung stand (M. Rosch Haschana 2, 8 f.), Dosa b. Harkinas, der als Mann von reicher und vornehmer Herkunft vor den Gefahren der Ueppigkeit und des Müßigganges warnt (Aboth 3, 10): שינה של שחרית ויין של צהרים ושיחת ילדים וישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ מוציאין את האדם מן העולם.

[3]) Aboth 2, 9: חבר טוב, חבר רע.

Lebensglück des Einzelnen untergräbt, so nennt er in einer andern Sentenz die gefährlichsten Feinde der allgemeinen Wohlfahrt [1]; es sind die Frommen, die dadurch, daß sie es zu unrechter Zeit sind, als Thoren erscheinen [2], die Frevler, welche schlauer Weise ihre Schlechtigkeit verbergen [3], die Frauen, welche überfromm sich geberden [4] und endlich der Schaden am Pharisäerthum, die heuchlerischen Scheinheiligen [5].

---

[1]) M. Sota 3, 4: חסיד שוטה ורשע ערום ואשה פרושה ומכות פרושים הדי אלו מבלי עולם (Jer. מכת).

[2]) Was חסיד שוטה sei, wird im bab. Talmud (Sota 21 b) mit dem Beispiele eines Menschen erläutert, der eine Frau im Strome untersinken sieht und sie deshalb nicht retten will, weil es unschicklich sei, ein Weib anzusehen. Der jerusalemische Talmud (Sota 19 a), der auch andere Beispiele bringt, hat dafür: wer ein Kind im Strome untergehen sieht und ihm nicht eher zu Hülfe eilt, als er die Phylakterien abgelegt hat.

[3]) Ueber רשע ערום bringt der bab. Talmud drei Ansichten von palästinensischen Amoräern (Chanina, Jochanan und Abahu) und drei von babylonischen (Scheschet, Huna, Abaji), der jerus. Talmud kennt bloß die Erklärung Huna's: „wer für sich selbst in erleichterndem, für Andere in erschwerendem Sinne entscheidet". — Vielleicht geißelt Josua mit diesem Ausdrucke die weiter unten erwähnte Art von Vergehungen.

[4]) אשה פרושה. Der bab. Talm. bringt zur Erklärung hiefür eine Baraitha, in der von der בתולה ציילניח (Jer. hat צייטניח die Fasterin), der Vielbeterin ausgesagt wird, sie gehöre zu den מבלי עולם „den Verderbern der Welt". Der jerusalemische Talmud hingegen exemplificirt den Ausdruck mit einer bibelkundigen Frau, welche sich hinsetzt und über gewisse Stellen der heiligen Schrift, wie Gen. 30, 16, leichtfertig spottet. Es ist also jene Leichtfertigkeit gemeint, wegen welcher Eliezer das Unterweisen der Töchter in der Lehre verbietet (s. oben S. 293) und von der J. selbst im Anschlusse daran sagt (M. Sota ib.) רוצה אשה בקב ותפלות מתשעה קבין ופרישות. Wie dieses ungünstige Urtheil über die Frauen gemeint sei, zeigt seine Anwendung durch Abaji, b. Kethub. 62 b. Es beweist, daß J. unter אשה פרושה eine äußerlich asketische Frau versteht, die aber unter dem Scheine der Frömmigkeit Leichtsinn berge. Geiger, Ozar nechmad II, 100 citirt eine alte Lesart פרוצה für פרושה. Dukes, Ben Chan. IV, 229, will unter א' פר' eine von ihrem Manne getrennt lebende Frau verstehen.

[5]) מכת פרושים. Diesen Ausdruck illustrirt Babli mit der Aufzählung von verschiedenen Classen Scheinheiliger, Auswüchsen des Pharisäerthums,

Zur Geschichte der Juden in Arles.

Von Dr. H. Groß.

Nachträge.

a) Geschichtliches.

Als ich im Begriffe war, meine Abhandlung zum Abschlusse zu bringen, erfuhr ich, daß ein sehr geschätzter Gelehrter in Paris in dem städtischen Archive von Arles mehrere wichtige die Geschichte der Juden daselbst betreffende Documente gefunden hat und zu veröffentlichen beabsichtige. Diese Veröffentlichung, auf die ich bisher wartete, um sie zur Ergänzung meiner Skizze zu verwerthen, ist aber noch nicht erfolgt. Sie ist bis zur nochmaligen Einsicht in das Archiv aufgeschoben worden. In Arles dürfte noch anderes geschichtliche Material zu finden sein, etwa noch erhaltene jüdische Grabsteine. Anibert weist in seinen Mémoires historiques et critiques sur l'ancienne république d'Arles, 1782, III p. 244 auf die Reste hebräischer Inschriften an der Chapelle des Poenitens Bleus hin, die sich an derselben Stelle befindet, wo früher die Synagoge stand. Jüdische Grabsteine hat man wohl auch hier wie anderwärts zum Baue von Kirchen und anderer öffentlicher Gebäude verwendet.

Letzthin hat der Richter Camille Arnaud, Torcalquier 1879 unter dem Titel: Essai sur la condition des juifs en Provence, en moyen-age eine kleine Schrift veröffentlicht, worin er die Geschichte der Juden in der Provence nach hand-

schriftlichen Urkunden in den **Archives des Bouches-du-Rhône** behandelt. Der Verfasser kennt kein einziges geschichtliches Werk über die Juden, hat auch das gefundene Material nicht kritisch gesichtet und geordnet, aber seine Schrift hat doch das Verdienst, daß sie die Aufmerksamkeit auf bisher unbekannte Documente gelenkt hat. Vielleicht findet sich jemand in Frankreich, der sich ebenso wie es Saige mit seinem gründlichen Werke: **Les juifs du Languedoc** gethan hat, der Mühe einer quellenmäßigen Darstellung der Geschichte der Juden in der Provence unterzieht.

Zur Geschichte von Arles wäre die Untersuchung eines im **Livre noir de l'archévêché d'Arles** fol. 9 erhaltenen, jetzt in den **Archives des Banches-du-Rhône** befindlichen Documents von Interesse, das zuerst Anibert (a. a. O. I p. 23) besprochen hat und worauf neuerdings Saige (a. a. O. p. 56) hinweist. Es ist eine aus der Mitte des zwölften Jahrhunderts stammende Urkunde, in der die Rechte des Erzbischofs von Arles der Stadt gegenüber festgestellt sind. Als nämlich diese Rechte seitens der Stadt bestritten wurden, entdeckte ein Jude aus Arles unter seinen Papieren einen alten in hebräischer Sprache geschriebenen, zwischen dem Erzbischofe und dem Grafen der Provence abgeschlossenen Vertrag, worin die Rechte des erstern stipulirt waren und den aufzubewahren die Juden ein Interesse hatten, weil darin auch ihre Rechte angegeben waren. Der Erzbischof Raymond erkannte diese hebräische Urkunde, die ihm günstig war, als rechtsgültig an und ließ sie zur Bekräftigung seiner Privilegien von verläßigen Personen ins Lateinische übertragen. Der Fall, daß hebräische Urkunden christlicherseits als gültig angesehen wurden, kam auch sonst in Südfrankreich vor. Nicht selten findet man auf lateinischen Urkunden hebräische Unterschriften (Saige a. a. O. das. 197 und 73). Der erwähnte Raymond ist sicherlich der Erzbischof **Raymond de Montredon**,

der ausgedehnte Privilegien erworben hat, (v. Monatsschr. 1878 p. 147) welche auch auf den Erzbischof Raymond de Boulène übergingen. (Das. p. 150). Letzterer hat die Juden von der Theilnahme am Brückenbau gegen die einmalige Zahlung von 50 und jährlich 20 sols melgoriens befreit (Anibert II p. 138).

Erwähnung verdient ein im Jahre 1234 zwischen dem Erzbischof und dem Podesta von Arles abgeschlossener Vertrag, wornach erstens beide in dem bisherigen Besitze der Jurisdiction über die Juden blieben und zweitens die Güter derjenigen, welche vom Christenthume zum Judenthume übertreten, confisciren und unter einander theilen sollten. (Anibert III p. 81). Daß Uebertritte zum Judenthume wenn auch nur in sehr vereinzelten Fällen vorkamen, ist angesichts der traurigen Lage der Juden überraschend. Vielleicht handelte es sich nur um die Rückkehr zum Judenthume.

In Arles waren die Juden verschiedenen Beschränkungen unterworfen. Eine derselben bestand darin, daß die Juden weder das von ihnen geschlachtete Vieh an Christen verkaufen, noch in den Häusern der Christen Vieh schlachten durften, bei Strafe von 20 solidi, was für die jüdischen Fleischer höchst empfindlich war und ihnen ihr Gewerbe außerordentlich verleidete. (v. Girand, Histoire du droit francais tom. II p. 185 ff. Statuta sive leges municipales Arelatis d. a. 1162—1209. N. 43 de Macellis).

Robert hat dieses Verbot erneuert und verschärft mit der Motivirung, daß es für die Christen unwürdig sei, von den Juden das rituell geschlachtete Fleisch zu kaufen, da doch die Juden selbst das von Christen geschlachtete Fleisch für unrein hielten. v. Girand a. a. O. p. 64. Statuta Roberti d. a. 1336, das. p. 67: Quod macellus Judeorum sit separatus a macello christianorum. Ut et iam inter christianos

et Judeos nulla sit communio, statuimus ut a modo macellus Judeorum sit a modo fidelium separatus, ne carnes a Judeis judayco modo mactatas et fortassis eo accepto quod eis necessarium est, quasi superfluas venditioni expasitas, a Christianis emi contingat Quod quidem indignum et velut sacrilegium censentur omnia ab ipsis quae per fidelium manus parata sunt judicentur immunda ac si inferiores ipsorum reputarentur christiani si ab ipsis parata reciperens velut munda. Das war alſo eine Repreſſalie, die auf einer falſchen Vorausſetzung beruhte; denn das von Chriſten geſchlachtete oder zubereitete Fleiſch galt nicht als unrein im gewöhnlichen Sinne des Wortes, ſondern lediglich als ungenießbar, weil es den rituellen Bedingungen nicht entſprach. Man wird unwillkührlich an die Antwort erinnert, welche R. Jechiel aus Paris auf eine ähnliche Anklage in Betreff des Genuſſes des von einem Chriſten berührten Weines dem Könige Ludwig IX gegeben haben ſoll, indem er den ihm vom Könige gereichten Wein zu trinken ſich weigerte, dagegen das Waſſer trank, in dem ſich der König nach der Mahlzeit Mund und Hände gewaſchen hatte (v. Carmoly, Biographie des Israélites de France p. 72).

Das erwähnte Verbot ſammt der angegebenen Motivirung findet ſich bereits in einem Briefe des Papſtes Innocenz III vom Jahre 1208 an den Grafen von Nevers (Epistolæ Innocentii III tom. II cp. 190.), noch früher unter den Beſchlüſſen der Synode von Auxerre (daſ.) ſpäter unter den Beſchlüſſen der Synode von Nimes vom Jahre 1284, (Ménard, Histoire civile, écclesiastique et militaire de la ville de Nîmes, neue Ausg. I p. 323), in den Statuten von Avignon aus dem dreizehnten Jahrhunderte, (Maulde, Coutumes et règlements de la republique d'Avignon N 84), in den Statuten von Aix 1295, Grasse 1309, St-Maximir 1323, Theniers 1333,

Manosque 1340, Digne 1356 und dann von René 1454, für die ganze Provence erneuert. (Arnauld p. 58 ff.)

Nach den Statuten von Avignon (daſ. N. 137) wurden ſogar die von den Juden berührten Gegenſtände, welche auf dem Markte feilgeboten wurden, wie Brod und Früchte, für unrein erklärt. Statuimus, quod Judei vel meretrices non audeant tangere manu panem vel fructus qui exponuntur venales; quod si fecerint, tunc emere illud quod tetigerint teneantur. Man kann den Haß nicht weiter treiben, als es hier geſchehen iſt, aber man kann auch hier die Wahrnehmung machen, daß die gehäſſigen Geſetze gegen die Juden, wenn nicht die fanatiſchen Diener der Kirche darauf beſtanden, in Wirklichkeit nicht in ihrer Strenge ausgeführt wurden. Gerade die öftere Wiederholung dieſer Geſetze iſt ein Beweis dafür, daß ſie oft umgangen wurden. Wir ſehen das u. A. an dem Verbote, jüdiſche Aerzte zu conſultiren. Mehrere Concile hatten es beſchloſſen und Robert hat es erneuert, (Girand p. 67. quia vero ad curam infirmorum tales vocandi sint, qui non tantum corporis medela, quantum animæ monita suadent salutis districte precipimus ut nullus in infirmitate vocare debeat medicum judeum). Die Chriſten ließen ſich jedoch nicht abhalten, die jüdiſchen Aerzte zu Rathe zu ziehen und die Fürſten ſelbſt hatten ſehr oft jüdiſche Leibärzte (Monatsſchr. 1878 p. 193, 197). Daſſelbe gilt auch von der ſchimpflichen Verordnung des Abzeichens, das die Juden tragen ſollten, um öffentlich gebrandmarkt zu werden. Robert hat auch dieſe Verordnung einem ältern Concilsbeſchluſſe gemäß mit der Beſtimmung für die Provence erneuert, daß man demjenigen Juden, der ohne dieſes Abzeichen angetroffen wird, das Kleid wegnehmen dürfe, in das ſich der Angeber mit dem Staate theilt (Girand a. a. O.), aber ſicherlich folgte er nur dem Drängen der Inquiſitoren, ohne perſönlich auf die ſtricte Ausführung dieſer

schmählichen Verordnung einen Werth zu legen. Zu dieser Annahme berechtigt uns sein sonstiges freundliches Verhalten den Juden gegenüber (Monatsschr. p. 158). Ein anderes Beispiel bietet uns das von Robert 1328 16. Oktober an seine Beamten erlassene Verbot, wornach die Juden ihre säumigen christlichen Schuldner nicht verhaften durften, um sie zur Zahlung zu zwingen. v. Arnaud p. 44: Mandamus, quatenus vos vel is nostrum ad quem spectabit, non permittatis, christianos fideles nostros de personis capi pro quorumcumque debitis Judeorum, vos etiam ab hiis penitus abstinentes. Um aber andererseits die Juden nicht zu schädigen und ihnen die Möglichkeit ihre Schulden einzutreiben nicht zu entziehen, schärfte Robert gleichzeitig seinen Beamten nachdrücklichst ein, den jüdischen Gläubiger in ihren Forderungen auf dem Wege des Rechts zu unterstützen und die säumigen Schuldner zur Zahlung zu zwingen. Die Fürsten hatten allerdings ein Interesse daran, die jüdischen Geldkräfte zu schonen, um sie selbst um so besser ausbeuten zu können. Die Zahlungen, welche die Juden nach allen Seiten zu leisten hatten, waren ganz exorbitant. Im Jahre 1299 legte Carl II den Juden der Provence eine sehr hohe Steuer auf. Die Juden wählten aus ihrer Mitte drei Männer, welche die Steuern repartiren sollten, Rotelus de Olobrega (Valabrègne) in Tarascon, Salves aus Digne und Bonfis de Beaucaire in Arles wohnhaft. (Arnaud p. 22). Im Jahre 1372 wurden die Juden von Arles angehalten, jährlich 60 Pfund Pfeffer dem Fiscus zu zahlen. (Das. p. 19). Dazu kamen noch 200 Goldgulden, welche ihnen Ludwig II. durch Decret vom 10. Dezember 1385 nach einer mit der Stadt Arles abgeschlossenen Convention auferlegte. (Das. p. 14). Darnach ist wohl die Angabe, daß sich diese Steuer auf die Provence erstreckte, zu berichtigen. (v. Monatsschr. 194). Sie bezog sich vielmehr nur auf Arles, worauf ja die Convention

mit der Stadt hinweiſt. Bemerkenswerth iſt, daß die Juden in dem genannten Decrete ausdrücklich als Bürger von Arles bezeichnet werden. Als ſolche hatten ſie ſicherlich, ſo gering auch ſonſt ihre bürgerlichen Rechte waren, auch an die Stadt beträchtliche Steuern zu entrichten. Wenn ſie den Grafen, die Stadt oder auch den Biſchof befriedigt hatten, dann erſt kamen die conservateurs, welche zum Schutze der Juden eingeſetzt wurden (Monatsſchr. a. a. O.) um in der dieſelben betreffenden Jurisdiction jeder Willkühr und Rechtsverkümmerung entgegenzutreten, die ſich aber auch ihrerſeits dieſen Schutz theuer bezahlen ließen. Das Amt der Conſervateurs für die Provence wurde hochgeſtellten Perſonen anvertraut. So bekleideten dieſes Amt im Jahre 1448 Charles de Castillon baron d'Anbagne, 1462 Friedrich von Lothringen, Comte de Vandemont, Schwiegerſohn des Königs René, 1472 Jaques Galioti, nach 1481 Jean de Forbin, Bruder des Gouverneurs der Provenze, aber dieſe Männer ließen ſich oft durch andere Perſonen vertreten, ernannten in den einzelnen Städten Unterbeamte, und dieſe mißbrauchten oft ihre Stellung, erlaubten ſich Uebergriffe oder ließen ſich beſtechen und gaben dadurch Veranlaſſung zu Klagen und Beſchwerden, die man die Juden entgelten ließ.

(Fortſetzung folgt.)

Notiz über das Werk הלכות גדולות.

I.

Ein Datum in den „Halachot Gedolot".

Vor etwa neun Jahren machte mir Dr. Berliner einige Mittheilungen aus einem Manuscripte der „Halachot Gedolot", welches er und Dr. Neubauer (vgl. Hamagid 1873 S. 125 und 154) in Rom (Vatican 142) entdeckten. Unter anderen theilte er mir eine Stelle mit, welche neulich auch Rabbinowitz zu Ende der Vorrede seiner Variae lectiones XII abgedruckt, und welche folgendermaßen lautet:

סידורא דחליצה . מה דהוה קדמנא ביום פלוני דהוא שנת ארבעת אלפים ושבע מאות וארבעים ושתים לבריאת עולם.

Herr Rabbinowitz macht nun die richtige Bemerkung, daß dieses Datum vom Abschreiber herrührt, da bei Scheidebriefen und sonstigen Urkunden die Copisten die ursprünglichen Zeitangaben zu ändern, und dafür ihre Zeit zu setzen pflegten (vgl. auch Kobak's Jeschurun deutsche Abtheilung V, 168). Und in der That findet sich noch in den gedruckten Halachot Gedolot das ursprüngliche Datum, welches aber bis jetzt unbeachtet blieb. Die entsprechende Stelle lautet nämlich in der Ausgabe Venedig Bl. 66 c:

גם חליצה . מה דהוה קדמנא ביום פלוני דהוא אנך.

Offenbar ist hier nach דהוא ausgefallen שנת und anstatt אנך ist zu lesen אנ"ב und darunter אלף נ"ב לשטרות zu verstehen, conform der Angabe Ibn Daûd's: ר' שמעון קיירא ולא נסמך לנאון וחבר הלכות גדולות בשנת אלף נ"ב לשטרות. Vielleicht hat

auch ibn Daûd dieſe ſeine Angabe den Halachot Gedolot entnommen und ſo wäre ſeine Quelle hiefür gefunden, welche man bis jetzt nicht entdecken konnte.

II.

In Ihrem geſchätzten Vorgeſtrigen ſagen Sie: „Der Verf. der ה"ג kann ja unmöglich א' נ"ב geſchrieben haben, da er נטרונאי ר' nud צמח בר פלטוי ר' citirt". Bevor ich aber darauf zu erwiedern mir erlaube, will ich über die Vaticaniſche Hſ. der ה"ג referiren, wovon mir eine vollſtändige Abſchrift kurze Zeit vorgelegen hatte und woraus ich mir Manches notirte.

Im großen und ganzen iſt es der gedruckte ס' ה"ג, aber die Ordnung iſt ſehr verſchieden, auch fehlen in der Hſ. נזיר, נדרים, הלכות כשרות und ein großer Theil von קידושין (קדושים). Auch habe ich mehrere Stellen der gedruckten ה"ג in der Hſ. vermißt. Beſpielsweiſe:

(ed. Veneb. 8) מר רב הונא אלף
(l. c. Bl. 6) לדי שבקין רבנן למימר מעמד
(„ 24) רב מארי גאון.

Dagegen werden dort ſehr oft citirt die Gaonim (רב משה 1 Mal) . רב נטרונאי . רב כהן צדק, רב פלטוי . רב עמרם . רב שר שלום . רב צמח בר פלטוי . רב צמח בר שלמה. Dieſe Anführungen ſcheinen mir aber ſicher ſpätere Zuſätze zu ſein, und wenn man dieſe ausſcheidet, wird der Zuſammenhang nicht geſtört. Außerdem wird der בעל הלכות ſelber citirt. So Bl. 100 und 107: לעשן ביה היא דמוחר ושרי רב פלטוי בר אביי אסור ושרי מר רב כהן צדק מיתר ובעל זה ההלכות סבירא ליה כרב כהן צדק. Es geht alſo aus dieſer Stelle hervor, daß der בעל הלכות dieſe גאונים nicht citirt hat, ſondern einfach hinſchrieb לעשן הביה היא דמוחר, jedoch ein ſpäterer fügte hinzu die Deciſionen der ר' פלטוי und ר' כהן צדק, und daß der בעל הלכות mit ר' כהן צדק übereinſtimmt. —

Zu Ende von ה' ללב nach der Stelle ed. Ven. Bl. 34d: ויחד דקאמרינן נמר כהן את ההלל לאו יחיד ממש וכל שמעת מינה יחיד דמצלי לחודיה ולאו כי עשרה וכו' והא לא קרינן צבור אלא לכלהן ישראל findet sich in der Hs. Bl. 101 folgender wichtiger Zusatz: ושדרו מתיבתא ויחיד יחיד ממש וכו' אלמא יחיד ממש ומברך בין לגמור ובין לקרוא את ההלל. פירוש איכא פלוגתא בין שידור מתיבתא דאמרינן תירוץ (?) בעל הלכות זה ובין מר רב יהודאי בעל הלכות הקטן ביחיד דקאמרינן ויחיד ממש הוא ומברך בין לגמור ובין לקרוא ולא דמי אלא ראשה דההלכתא דאמר ויחיד דקאמרינן נומר את ההלל לאו יחיד ממש בזה אמר מתיבתא טעה וממעי דאמר לאו יחיד ממש אלא יחיד דקאמר יחיד ממש ומברך בין לגמור ובין לקרות וקורא. כך היה בידנו וכך היה הוראה כמתיבתא דסורא אבל מתיבתא דפומבדיתא אמר' יחיד לא יחיד ממש ואמר לקרות הלל כר"ח ובחו"ש של פסח ואמ' בו טעמים וכלהו כתיבין בהלכת קטן. Hier scheinen zwei Zusätze zu sein, die erste beginnend: ושדרו מתיבתא, die zweite: פירוש איכא פלוגתא, letztere nimmt schon Bezug auf erstere und erörtert die Differenz zwischen den בעל הלכות, und dem im ersten Zusatz angeführten ושדרו מתיבתא und zwar letztere Ansicht nach R. Jehudai dem בעל הלכות קטן also im Gegensatz zum בעל הלכות זה nämlich der הלכות גדולות. (Nebenbei erfahren wir, daß die הלכות קצבות der ר"י נאון genannt wurden הלכות קטנות, die Maimonides in der Einleitung zur Mischna citirt, gegen Brüll Jahrbücher II, 76 welcher ה' קטעות lesen will). Vielleicht war ר"ש קיירא in Pumbedita, da er die Ansicht der מתיבתא דפומבדיתא in seine הלכות aufgenommen hat und nicht die der מתיבתא דסורא.

Es ist also evident, daß die Hs. הי"ג viele Zusätze enthält, und warum sollten nicht auch die gedruckten einige Zusätze enthalten? Um nun auf die Zeit der ר"ש קיירא zurückzukommen, könnte er die הי"ג im Jahre 1052 sel. verfaßt haben, wie Ibn Daûd angiebt, aber später ist Manches hinzugefügt worden, jedoch nicht später als ca. 1200 Sel., da kein späterer Gaon

angeführt wird. Anstatt רב פיאס, unter welchem Rapoport Alfasi verstehen wollte, findet sich in der Hs. רב פפיים, wahrscheinlich ein אלוף oder ריש כלה, welcher sonst unbekannt ist. Den Namen פפיים findet man bereits im Talmud, und auch unter den Masoreten. Vgl. Harkavy in Brüll's Jahrbücher II, 174—5. — Uebrigens braucht man in den gedruckten ה״ג nur wenige Zusätze anzunehmen, da die Anführungen des R. Jehudai lange vor seinem Gaonat stammen können, wie Sie in Ihrem geschätzten Briefe richtig bemerken. ר׳ חנינאי und ר׳ מרי gab es auch früher, und wenn die Nachfolger des R. Jehudai gemeint sein sollen, können sie auch als Zeitgenossen betrachtet werden. Die Stelle אגרות רשות (Monatsschrift 1858 S. 223) könnte ר׳ צדוק aus ה״ג entlehnt haben, vgl. אשכול II, 158: וה״ג ור׳ צדוק׳ vgl. auch ה׳ ר״יץ גיאת (שערי שמחה) II p. כ״ה: „ובהלכות כתב מפרשי רבנן פתקא דרשותא וכו׳ ואמר רב צדוק כתב שכותב וכו׳" also ה״ג vor ר׳ צדוק. — Die Decision עכבר אחד מאלף braucht nicht von ר׳ כהן צדק zu stammen, nur das Motiv gehört ihm an: והכל משום כל תשקצו וכו׳ וזה פירש ר׳ כהן צדק. Daß zu den ה״ג Zusätze hinzukommen, ist nichts Auffallendes, so erhielt auch der סדור רב עמרם Zusätze. In dem in Warschau gedruckten wird ר׳ סעדי׳ angeführt und in der von Zunz Ritus S. 18 erwähnten Hs., auch רב האי, vgl. ישרון V. 135. — Anderseits werden die הלכות also die ה״ג, da nur diese הלכות schlechthin genannt wurden, wie aus unzähligen Anführungen bei ר״יץ גיאת hervorgehet, schon von ר׳ שר שלום citirt, in den הלכות יום טוב . רב שר ed. Const. 1516 הלכות פסוקות מן הגאונים שלום ובני כפר וכל׳ וששאלתם הבא מחוץ לתחום וכו׳ אסירין עד שימתין לערב בכדי שיעשו דבר זה מפורש בהלכות.

S. J. Halberstamm.

Recenſion.

בִּירוֹסִי וְאַשׁוּרִי. **Bêroſſos oder Chaldäiſche Alterthümer** (als, durch die neulich im Boden Aſſyriens ausgegrabenen Keilinſchriften beſtätigte, Seitenſtücke zur Bibel von Dr. S. Rubin. Wien 1882.

Gern begrüßen wir dieſes neue Werk des in der hebräiſchen Literatur ſchon ſo vielfach bekannten und thätigen Verfaſſers, denn es enthält die Reſultate der Forſchungen auf dem Gebiete der Aſſyriologie in ein Compendium zuſammengefaßt und analogienmäßig mit bekannten mythologiſchen und ethnologiſchen Thatſachen verglichen. Es iſt dieſes Buch wohl der erſte Verſuch, den darin behandelten Gegenſtand in ein ihm ſelbſt entſprechendes und ſeinem Weſen ſich anſchließendes Syſtem zu bringen, während die bisherigen Arbeiten auf dem Felde der aſſyriſchen Forſchung ſich noch mit der Entſtehung und Feſtſtellung der einzelnen Syſteme beſchäftigen mußten, oder an der Hand der Bibel, die Reihenfolge ihrer **Reflexionen** der Reihenfolge der bibliſchen Erzählungen anſchloſſen.

Allerdings mußten alle dieſe Arbeiten unſerm Verfaſſer zur Grundlage, ich möchte beinahe ſagen, zur einzigen Grundlage dienen; denn mit den Keilſchrifttexten, wie ſie uns im Originale vorliegen, ſcheint ſich Verf. weniger vertraut gemacht zu haben, indem er gewöhnlich die Ueberſetzung von Smith oder Oppert annimmt, ohne irgendwo prüfen oder gar ändern zu wollen. Dieſer Umſtand nun, daß Verf. in den meiſten Fällen auf eigene Combination verzichten mußte, giebt dem ganzen Werke einen etwas compilatoriſchen Anſtrich, welcher noch vermehrt wird durch

die allzuhäufigen Unterbrechungen der eigenen, oft zu kurzen Darſtellung des Verfaſſers, durch Inſchrift-Texte, welche nicht immer nothwendig ſind, und oft zur Klärung des Punktes auch nicht das Geringſte beitragen. Anderſeits konnte bei der Art des Verfaſſers in **verba magistri jurare**, wenn es ſich um die Ueberſetzung von Texten handelte, auch der Uebelſtand nicht ausbleiben, daß wir öfter Uebeſetzungen begegnen, welche früher von bedeutenden Aſſyriologen empfohlen, jetzt allgemein als überwundener Standpunkt gelten und durch neue, beſſer begründete Verſionen verdrängt ſind, dieſes gilt beſonders für den Sintfluthbericht, welcher in der vorliegenden Ueberſetzung fürchterlich verſtümmelt iſt [1]).

Ebenſo finden wir in dem letzten Kapitel des letzten Buches, welches von dem Kalenderweſen der alten Chaldäer ſpricht, das Wort σάρος, welches bei Beroſſos eine Zeitperiode von 3600 Jahren bedeutet, noch immer erklärt durch das Wort סהר = Mond, weil dieſe Zeitrechnung ſich nach dem Monde gerichtet hätte. Bekanntlich iſt nun aber dieſe, wie jede andre Hypotheſe über dieſen Punkt durch Delitzſch' Darlegungen (Aegypt. Zeitſchr. 1878 S. 67) unhaltbar geworden, indem dieſer wohl nachweiſt, daß σάρος accadiſchen Urſprung's iſt und mit dem accadiſchen Worte sar (= kissâti) zuſammenhängt, deſſen Zeichen anerkanntermeiſe zugleich das Zeichen für die Zahl 3600 iſt.

Zuweilen iſt Verfaſſer auch bei Wiedergabe des Griechiſchen nicht ganz genau — wie er z. B. durch Verwechſelung der antiken mit der modernen Anſchauung das griechiſche γυμνάσιον (Ringſchule) durch das hebräiſche בֵּית הַמִּרְרָשׁ wiedergiebt — und geht bei der Etymologie der aſſyriſch-babyloniſchen Königsnamen

[1]) Hoffentlich wird uns die im Drucke befindliche neueſte Auflage von Schrader's „KAT." eine ſachgemäßere Wiedergabe des Textes vorlegen.

öfter inkonſequent vor. So erklärt er z. B. den Namen Bêlſazar S. 133 ganz richtig als entſtanden aus Bîl — sar — usur = Bêl, ſchirme die Krone, nimmt alſo usur für den Imper. von נטר an, während er S. 124 das usur in demſelben Namen als gleichbedeutend mit אטר = אשר hinſtellt, eine Erklärung, welche ſich weder bei dieſem Worte grammatikaliſch rechtfertigen läßt, noch bei dem Namen Nebucadnezar, den Verfaſſer auf dieſelbe Weiſe zu etymologiſiren verſucht.

Auch bei den Götternamen iſt manches Berichtigende von Nöthen. Die Bezeichnung des בִּין oder Ra'man durch das akkadiſche Niu — ip kann entſchieden nur auf einem momentanen Irrthum des Verfaſſers beruhen, da es ja allgemein feſt ſteht, daß dieſe Bezeichnung nur dem Gotte Adar zukommt. Ferner kann Um — Uruk nicht = אֵם אֶרֶךְ ſein, da das erſtere Zeichen im Babiloniſchen nie Mutter bedeutet, ſondern als Ideogramm für Istar — Bilit vorkommt (S. Norris Dict. 937) Um würde alſo ſein = Ummu = Mummu — Tiamat von Uruk (= Istar von אֶרֶךְ) eine Göttin, welche noch zu Nebucadnezars Zeiten in אֶרֶךְ verehrt wurde.

Ueberhaupt iſt der Begriff und Charakter der Göttin Istar nicht klar und deutlich genug dargelegt worden, und wenn Verfaſſer auch auf Lenormand hinweiſt, ſo iſt der Bericht ſelbſt dort nicht erſchöpfend und überſichtlich genug. — Istar iſt die Göttin des Morgen- und damit zugleich des Abend-Sternes (Venus נֹגַהּ). Als erſtere hat ſie einen friſchen, ſelbſtthätigen Charakter und iſt als ſolche auch die bilit — tahazi (Herrin des Kampfes), während ſie als Göttin des Abendſternes das weichliche, empfangende Prinzip, die Göttin der Liebe (Mylitta) vorſtellt. Auf dieſen Dualismus ihres Weſens iſt wohl auch die Mehrheit עשתרות aſſyr. istarâti, zurückzuführen.

Ein wichtiges Moment aus der Charakteristik des Gottes Anu scheint Verfasser übersehen zu haben, nämlich das gesetzgebende. Dieses aber ergiebt sich aus 2 Umständen: 1) daraus, daß jenes aus dem Meere emporsteigende Wesen, welches nach Bêrossus die Menschen die göttlichen Gesetze lehrt, denselben Namen *Ωάννης* = עֲנוּ trägt, 2) aus der Schreibung des Namens an — na indem an = אֵל und na = דַּת ist, welche letztere Ansicht noch dadurch unterstützt wird, daß Bêrossos diese Gottheit auch *Ἀννήδοτος* nennt = עֲנוּ דַת.

Nun wäre noch so manches zu berichtigen, so z. B., daß die Hypothese über die Identität von גּוּתִי mit גּוֹיִם und des assyrischen הַבַל mit dem biblischen הֶבֶל, dem Bruder Cain's nicht vom Verfasser zum ersten Male aufgestellt sei, sondern die erstere von Rawlinson, die 2. von Schrader. Besonders aber wäre hervorzuheben, daß der sittliche Gedanke, die Sintfluth sei der Sünden halber über die Welt gekommen, bei Bêrossus nicht so gänzlich zu vermissen sei, wie Verfasser bedauernd meint, sondern daß wir diesen Gedanken sehr wohl angedeutet finden in den Worten, welche den Menschen nach der Sintfluth zugerufen werden (Syncell. p. 30, A.): *Φωνὴν δέ ἐκ τοῦ ἀέρος γενέσθαι κελεύουσαν, ὡς δέον αὐτοὺς εἶναι θεοσεβεῖς.*

Zum Schluß möchte ich noch einen kurzen Abriß des vorliegenden Werkes geben, welches in 6 Bücher zerfällt. Das erste beschäftigt sich mit den Götternamen, das zweite enthält den Bericht des Bêrossos und der Keilinschriften über die Schöpfung und das dritte den über die Sintfluth, welcher bei den Keilinschriften einen Theil der Iztubar-Legende bildet. Das vierte Buch spricht von dem babylonischen Thurmbau, das fünfte von der Chronologie des assyrisch-babylonischen Reiches und das sechste von den chaldäischen Weisen, als Zauberern und Astronomen. —

Das Intereſſanteſte dürfte wohl das dritte Buch geboten haben, wo Verfaſſer in wahrhaft freigebiger Art die ganze äußerſt anziehende Iztubar-Legende uns vorführt.

Werfen wir nun noch einen zuſammenfaſſenden Rückblick auf das Ganze, ſo müſſen wir uns, trotz der mannigfachen Mängel, die ſich darin vorfinden, dennoch geſtehen, daß dieſes Werk wohl geeignet iſt, auch in weiteren Kreiſen Verbreitung zu finden und vielfaches Intereſſe zu erregen, und daß es von nicht zu unterſchätzender Bedeutung iſt für die Syſtematik der Reſultate der immer weiter fortſchreitenden und immer feſteren Fuß faſſenden Aſſyriologie.

Jacob Loewy.

Berlin im Sept. 1882.

Abhandlungen.

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

Eine interessante Unterredung ist die über den Dekalog [1]). Gott hat, so meinte Hadrian, die Heiden ausgezeichnet; denn in der ersten, nur für Israel bestimmten, Hälfte der 10 Gebote hat er zu jedem Gebot seinen Namen genannt, um zu sagen, daß er die Israeliten zur Rechenschaft ziehen werde, wenn sie gegen diese Gebote sündigen, jedoch in der zweiten, auch den Heiden gebotenen Hälfte nennt er seinen Namen gar nicht. Statt der Antwort bat Josua den Kaiser, mit ihm spazieren zu gehen. Allenthalben sahen sie das Bild des Kaisers angebracht; doch als sie zu einem Anstandsorte kamen, fragte Josua, ob denn der Kaiser an diesem Orte nicht Herrscher sei, da sein Bild fehle. Da sagte Hadrian: „Bist du der Aelteste

[1]) Pesikta r. c. 21 Anf.

der Juden [1]), daß du so thöricht frägst; ist es denn eine Ehre für den König, daß sein Bild an solchem schmutzigen und verächtlichen Orte angebracht sei". Da rief J. aus: Hören deine Ohren nicht, was dein eigener Mund gesprochen hat? Auch für Gott ist es kein Ruhm, daß sein Name neben Mord, Ehebruch und Diebstahl genannt werde [2]).

Im babylonischen Talmud zieht unsere Aufmerksamkeit zunächst eine Gruppe von drei ziemlich gleichartigen Gesprächen auf sich, in denen Josua den Spott Hadrians über den jüdischen Gottesbegriff, der schon im Gespräch über den Dekalog bemerkbar ist, mit dem Nachweise der unvergleichlichen Größe und Erhabenheit Gottes zum Schweigen bringt. Der Kaiser möchte Gott sehen [3]) und er möchte ihm ein Mahl anrichten [4]). Den ersteren Wunsch benimmt ihm Josua dadurch, daß er ihn auffordert, zur Julisonne — es war Hochsommer — aufzublicken, und als er dies nicht im Stande zu sein erklärt, ausruft: Die Sonne, die doch nur eine der Millionen Diener Gottes ist, vermagst du nicht anzusehen, wie willst du die Herrlichkeit Gottes selbst schauen [5]).

---

[1]) סבא דיהודאי, s. S. 457, Anm. 6.

[2]) Es folgt nun noch, wie häufig in den polemischen Gesprächen, die Frage der Schüler, welche die Antwort nur als nicht ernst gemeinte Abfertigung des Heiden betrachten und die wahre Meinung ihres Meisters wissen wollen. Er antwortet mit einer Ausführung des Gedankens, daß Gott die Lehre zuerst den heidnischen Völkern angetragen habe, wie sie in der Mechiltha in der Einleitung zum Dekalog (67 a) anonym zu lesen ist. Der ganze Zusatz ist vielleicht nur später dem Gespräche angehängt.

[3]) בעינא דאיחוי לאלהייכו, Chullin 59 b. Güdemann möchte auch in diesem Gespräch eine antichristliche Pointe nachweisen, a. a. O. S. 116 ff.

[4]) בעינא דאיצביח ליה נהמא לאלהייכו Chullin 60 a.

[5]) ומא דחד משמשי דקיימי מקמי דקודשא בריך הוא אמרת לא מצינא לאיסתכלא ביה שכינא לא כל שכן. Diese Antwort ist jener sehr ähnlich, welche Gamliel auf die Frage nach der Allgegenwart der göttlichen

Auf den zweiten Wunsch Hadrians entgegnet J. zuerst, daß Gott ein zu großes Gefolge habe, als daß der Kaiser ihn bewirthen könnte. Doch als dieser darauf beharrt, meint J., er könne die Mahlzeit am reichlichsten auf dem weiten Meeresstrande vorbereiten. Doch was der Kaiser den Sommer lang bereitet, das fegen die Winde in's Meer, und was er den Winter über anhäuft, das schwemmen Regengüsse hinweg. Siehst du, spottet nun Josua, das waren nur die Geringsten im Gefolge Gottes, die du bisher bewirthet hast, die Auskehrer und Ausspritzer, die in seinen Diensten sind [1]). Im dritten, jedoch an erster Stelle stehenden, Gespräch dieser Gruppe, knüpft der Spott des Kaisers an die prophetische Vergleichung Gottes mit einem Löwen an (Amos 3, 8): „Wird nicht der Löwe vom tapfern Reiter erlegt [2])?" Die Antwort lautet, gleich der anderen auf den Gedanken des Fragenden eingehend, es sei der riesenhafte „Löwe des Hochlandes [3])" gemeint. Josua's Gebet führt sogar zum Beweise für seine Aussage dieses Fabelthier herbei, dessen Brüllen von 400 Meilen Entfernung „Brücken und Mauern von Rom einstürzen" und von 300

Herrlichkeit giebt (ob. S. 253): ומה שמשא דחד מן אלף אלפי רבוא שמשי דקמי קודשא בריך הוא ניחא אכולי עלמא שכינתא דק״בה עא״כו.

[1]) הני כנושאי זלוחאי דאתו קמיה.

[2]) אלהיכם באריה מחיל . . . . מאי רכותיה פרשא קטיל אריה Chullin 59 b.

[3]) אריא דבי עילאי. Derselbe wird von Jehuda, dem Schüler Rabs als identisch mit dem טגרס erklärt. Vgl. Lewysohn, Zoologie des Talm., 70 f. Daß אריא „Löwe" bedeutet und nicht, wie Kohut, Jüdische Angelologie, S. 103, meint „arisch", ist selbstverständlich, ebenso wie die Gleichstellung von טגרס mit thrigât aus der Luft gegriffen ist. — בי עילאי, auch in dem Thiernamen טביא דבי עילאי Chullin ib.), ist eine der im bab. Talmud häufigen Verbindungen von בי, deren zweiter Bestandtheil wol nichts anderes ist, wie das aramäische עילאי, oberer. Der Ausdruck bedeutet also Hochland, etwa das medische, Kôhistân. Vgl. Z. d. D. M. G., Bd. XXVIII, S. 9.

Meilen her „allen Männern die Zähne ausfallen" und den Kaiser selbst von seinem Throne umsinken macht. Auch in dieser schon ganz in's phantastisch Sagenhafte umschlagenden Erzählung ist die Tendenz deutlich erkennbar, dem spottenden Kaiser seine Winzigkeit gegenüber der Allmacht des Schöpfers in's Bewußtsein zu bringen. Auf noch empfindlichere Weise wird in einer im Zusammenhange mit diesen Gesprächen tradirten Erzählung die Tochter des Kaisers für ihren Spott gestraft. Auch sie ging von einem Bibelvers aus und sagte zu Josua: Euer Gott ist ja ein Zimmermann [1]), da es von ihm geschrieben ist (ψ 104, 3), daß er seine Söller bälkt, sage ihm, daß er mir eine Winde mache. Ihr Wunsch wird erfüllt, sie wird aussätzig und sie muß, „wie es in Rom Sitte war", auf der Straße mit einer Winde in der Hand Zwirn aufwinden, um die Aufmerksamkeit und die mitleidigen Gebete der Vorübergehenden anzuregen. Als Josua vorübergeht, fragt er: Hat dir Gott nicht gegeben, was du gewünscht hast? Bitte deinen Gott, erwidert sie, daß er wieder nehme, was er gegeben. Unser Gott, war J.'s Antwort, giebt, aber er nimmt seine Gaben nicht zurück [2])! Von dem bestraften Spotte derselben Kaiserstochter meldet eine andere Erzählung des babylonischen Talmud [3]) Folgendes. „Ei, so herrliche Gelehrsamkeit in so häßlichem Gefäße [4])!" So sagte sie einst dem durch ein unschönes Aeußere sich auszeichnenden Josua. Den Spott scheinbar ruhig sich gefallen lassend, fragte er sie: Bewahrt dein Vater

---

[1]) אלהיכון נגרא הוא Chullin 60 a.

[2]) אלהא דידן מיהב יהיב משקל לא שקיל. In einer Sage von Chanina b. Dosa (Taanith 25 a) wird dieser Satz als alte Tradition (גמירי) so angeführt: מיהב יהבי מישקל לא שקלי.

[3]) Taan. 7 a, Nedarim 50 b. Die Version in Ned. unterscheidet sich von der andern besonders darin, daß der Kaiser selbst nicht auftritt.

[4]) אי חכמה מפוארה בכלי מכוער. Für חכמה hat Ned. תורה; vgl. oben S. 294, Anm. 3.

seinen Wein in irdenen Gefäßen [1]? Sie bejaht es. „Sollten so angesehene Leute, wie ihr, den Wein nicht lieber in Gold und Silber bewahren?" Sie folgt bereitwillig dem Winke, und der Wein wird sauer. So ist es auch, belehrt sie nun Josua, mit der Lehre. Aber giebt es nicht, fragt die Prinzessin, auch schöne Männer, die gelehrt sind. „Sie wären es in höherem Maße, antwortete J., wenn sie häßlich wären [2]".

Seltsam, aber jedenfalls spöttisch gemeint ist die Frage des Kaisers nach dem besonders starken Geruche der Sabbathspeisen [3]. Derselbe, meint Josua, rührt von dem besondern, nur Israel verliehenen Gewürze her, das diesen Speisen beigemengt wird; das nütze aber nur Denjenigen, die den Sabbath beobachten [4]. In die politischen Zeitereignisse führt uns ein anderes Gespräch [5]. Da ihr so besonders weise seid, fragte der Kaiser, sage mir, was ich im Traume sehen werde! Du wirst sehen, war Josuas Bescheid, daß die Perser (Parther) dich gefangen nehmen und mit goldenem Stabe weiden. Die Vorstellung dieser Möglichkeit ging dem Kaiser den ganzen Tag nicht aus dem Sinne und des Nachts träumte er wirklich davon. Endlich sei noch das Gespräch angeführt, in dem der Kaiser Josua frägt, warum er nicht zur bestimmten Zeit sich am Orte

---

[1]) Dies erinnert an die in der Mischna (Ab. zara 2, 3) erwähnten „Hadrianischen Thongefäße" חרס הדריני, im Talmud (32 a) als חרס של הדרינוס קיסר erklärt.

[2]) Güdemann (a. a. O. S. 138 f.) will auch in diesem Gespräche antichristliche Polemik erkennen; aber die Analogie von Math. 9, 16, 17 ist von unzureichender Beweiskraft.

[3]) Sabb. 119 a, daraus modificirt im Midrasch der Zehn Gebote (Jellinek, Beth Hammidrasch I, 75).

[4]) Das Gewürz ist eben der Sabbath selbst. Doch ist die Erklärung ושבת שמו, die im Midr. der Z. G. fehlt, nur als Glosse zu betrachten, da sonst die Bitte des Kaisers תן לנו היסנו keinen Sinn hätte.

[5]) Berach. 56 a.

der gelehrten Zusammenkünfte eingefunden hätte [1]). J. entschuldigt sich mit der witzigen Schilderung seiner Altersschwäche: Der Berg ist mit Schnee bedeckt, seine Umgebung mit Eis, seine Hunde bellen nicht, seine Mühlen mahlen nicht mehr [2]).

Im jerusalemischen Talmud wird eine Unterredung tradirt [3]), welche ihrem Inhalte und ihrer Ausführung nach den bisher besprochenen Unterredungen zwischen Hadrian und Josua ganz analog ist, in der aber nicht Josua, sondern der Proselyt Akylas, sein Schüler, das Judenthum vertritt. Es ist möglich, daß nur durch Versehen statt des gewöhnlichen Interlocutors Hadrians der berühmte Proselyt genannt wird, den die des thatsächlichen Grundes wol nicht ganz entbehrende Sage mit dem Kaiser in nahe Beziehung bringt [4]). Die Frage Hadrians bezieht sich im vorliegenden Falle auf eine These der kosmogonischen Geheimlehre [5]), und die Antwort geschieht mittels handgreiflicher Demonstration.

---

[1]) Sabb. 152 a. מאי טעמא לא אתית לבי אבידן. Ueber das nur aus dem Zusammenhange verständliche בי אבידן s. Kohut, Aruch I, 46, Levy, Talm. Wört. I, 9. Wenn das Wort wirklich persischen Ursprunges ist, so ist Levy's Einwand „daß R. Josua in Palästina, zuweilen auch in Rom, lebte" nicht erheblich, weil diese Erzählung ihre Einkleidung, also auch die sprachlichen Eigenthümlichkeiten z. Th. erst in Babylonien erhielt.

[2]) טור תלג סחרוניה גלידין כרכוהי לא נבחין מחנוהי לא מחנין. Gemeint ist der Schnee und Reif von Haupt und Bart, die Schwäche der Stimmorgane und das Mangeln der Zähne.

[3]) Chagiga c. 2 Anf., 77 a. Tradent ist Jose b. Jehuda (s. oben S. 290, A. 3) und in dessen Namen der Amora Jehuda b. Pazzi.

[4]) S. Grätz IV², 443. In Midrasch Temura (B. Hammidrasch I, 109), wo diese Unterredung ebenfalls mitgetheilt wird, ist aus עקילס geworden: ר' עקיבא.

[5]) אדריינוס שאל לעקילוס הגר קושטין אחון אמרין דהין עלמא קיים על רוחא. Diese These, daß die Welt auf dem Winde ruht, findet sich als Glied in einem kosmologischen System, das j. Chag. ib. von dem Tradenten dieses Gespräches, Jeh. b. Pazzi vorgetragen wird. S. auch b. Chag. 12 b.

In einem *späten* Literaturprodukte lesen wir noch ein sonst nicht nachzuweisendes, aber vielleicht doch aus älterer Quelle entnommenes Gespräch zwischen J. b. Chananja und „einem heidnischen Könige [1])", welches die Eigenthümlichkeiten der übrigen Gespräche zwischen Josua und dem Kaiser darbietet. Die vom heidnischen Herrscher angegriffene Gerechtigkeit Gottes, welche in Deut. 32, 3 behauptet wird, aber bei den so zahlreichen schuldlos Leidenden, besonders den mit Leibesfehlern zur Welt Kommenden, vermißt werde, vertheidigt Josua, indem er die Theorie aufstellt, daß Leiden ohne Schuld entweder den künftigen Lohn der Guten vergrößern sollen oder aber nur scheinbar unverschuldet sind. Das Letztere beweist J. durch die thatsächliche Erprobung eines Blinden, der bei gebotener Gelegenheit seine schlechte Natur bekundet [2]).

Die Unterredungen zwischen J. und Hadrian werden in einem Theile der Berichte ausdrücklich nach *Rom* verlegt. Doch dies geschah nur durch die Einwirkung des durch ähnliche Berichte verherrlichten Aufenthaltes Josua's und seiner Genossen in Rom. In Wirklichkeit fand der Verkehr zwischen dem Kaiser und dem hochbetagten Haupte der Juden in *Palästina* und in *Alexandrien* Statt, wohin Josua wahrscheinlich dem Kaiser folgte. Eines der behandelten Gespräche zeigt ihn in einer Selbstschilderung als hinfälligen Greis; und in Alexandrien zeigt ihn uns die Tradition in einem Religionsgespräche, in dem aber die Frageſteller nicht Ungläubige sind, sondern die

---

[1]) מעשיות in Jellinek, Beth Hammidr. V, 132: וכבר הקשה פסוק זה מלך אחד מאומות העולם לר' יהושע בן חנניה.

[2]) Das in Koh. r. zu 9, 4 und Ruth r. c. 3 g. A. stehende Gespräch über die dauernde Macht des längst todten Moses bei den Juden hat, wie H. *Oppenheim*, Beth Talmud I, 211, gezeigt hat, das Gepräge tendenziöser Erfindung durch einen Karaiten.

jüdischen Bürger von Alexandrien [1]). Ihre Fragen zerfallen in vier Kategorien. Den Anfang machen drei halachische [2]), dann folgen drei agadische; diese letzteren gehören zu jener Art agadischer Schriftdeutung, in der zwei einander widersprechende Bibelstellen angeführt werden, um eine Lösung des Widerspruches zu versuchen. Eine solche Lösung fordern die Alexandriner von Josua für Ezechiel 18, 32 und I Sam. 2, 25 [3]), für Deut. 10, 17 und Num. 6, 26 [4]), ψ 132, 13 und Jerem. 32, 31 [5]). Eine Parodie auf die Fragen halachischer Casuistik bildet die dritte Kategorie, als närrisch unwissend bezeichnet: ob die in eine Salzsäule verwandelte Frau Lots (Gen. 19, 26) verunreinige, ob der wiederbelebte Sohn der Sunnemiterin (II Kön. 4, 35) verunreinige, ob die vom Tode Auferstandenen dereinst mit dem Reinigungswasser besprengt werden [6])? Diese Fragen

---

[1]) Nidda 69 b ff. תנו רבנן שנים עשר דברים שאלו אנשי אלכסנדריא את ר' יהושע בן חנניא ג' דברי חכמה ג' דברי הגדה ג' דברי בורות ג' דברי דרך ארץ.

[2]) חכמה bedeutet halachische Gesetzeskunde. S. Agada der bab. Am. S. 128, Anm. 65. Eine der drei halachischen Fragen ist auch in die Mischna, Negaim Ende, aufgenommen. Nach Tosefta, Negaim Ende, sagte ihnen Josua in Bezug auf diese Frage: עכשיו שאלתם דבר של חכמה.

[3]) Diese Frage steht nebst der folgenden am Schlusse einer Reihe ähnlicher Fragen in Sifrê zu Num. 6, 26 (§ 42). Die Antwort J.'s ist abweichend von der im Sifrê gegebenen (s. Tossafoth z. St.): Gott will den Tod der unbußfertigen Frevler, aber nicht Derer, die Buße thun.

[4]) S. oben S. 234, Anm. 3.

[5]) Jerusalem, lehrt J., war die von Gott erwählte Stadt, bevor Salomo die Tochter Pharao's zur Frau nahm, nicht aber nachher. Dieses Ereigniß, mit dem der Abfall Salomo's beginnt, bildet in der Agada den Wendepunkt in der Geschichte Israels. S. b. Sabbath 56 b (Ag. der bab. Am. S. 42), b. Synh. 21 b, j. Aboda zara 39 c, Schir r. zu 1, 6; Glosse zu Sifrê Deut. § 52.

[6]) Die Frage der Sadducäer an Jesus, Matth. 22, 23 ff. ist ähnlicher Art. Auch hinter den Fragen der Alexandriner scheint sich skeptischer Spott zu bergen.

beantwortet J. mit entsprechendem Witze. Ernster und dem praktischen Leben entnommen sind die drei Fragen der letzten Classe. Die Alexandriner möchten wissen, wie die wünschenswerthesten Besitzthümer des menschlichen Lebens, Weisheit, Reichthum und männlicher Kindersegen zu erreichen sind. Die von J. bezeichneten Mittel [1]), so weise Lebenserfahrung aus ihnen spricht, finden nicht den Beifall der Hörer, da sie so Mancher, doch vergeblich angewendet habe; da bleibt nichts übrig, belehrt er sie, als Gebet zu Dem, dessen die Weisheit und der Reichthum ist (Prov. 2, 6; Chaggai 2, 8) und der Söhne als Lohn verleihe (ψ 127, 3). — Vielleicht waren es ebenfalls die Alexandriner, denen Josua in so sinnreicher Weise die Fragen nach der Sonderstellung des Weibes in leiblicher, seelischer, socialer und religiöser Beziehung beantwortet, wie wir es in einem ältern Midraschwerk lesen können [2]).

Josua b. Chananja lebte im Andenken der Nachwelt als der allezeit schlagfertige und siegreiche Vertreter jüdischer Weisheit und jüdischen Witzes. Der Erzählungen über seine treffenden Antworten und klugen Bescheide mag es viel mehr gegeben

---

[1]) Die Antworten Josua's auf die ersten zwei Fragen: 1) ירבה בסחורה וישא ויתן באמונה 2) בישיבה וימעט בסחורה beruhen auf Sentenzen Hillel's: ולא כל המרבה בסחורה מחכים (Aboth 2, 5) und מרבה ישיבה מרבה חכמה (ib. 6). Die Antwort auf die dritte Frage: ישא אשה ההוגנת לו ויקדש עצמו בשעת חשמיש ist verschieden von der, welche er nach Baba bathra 10 b auf dieselbe Frage gegeben hätte: ישמח אשתו לדבר מצוה.

[2]) Gen. r. c. 17 Ende שאלו את ר' יהושע. Einige der 11 Fragen seien hier wiedergegeben: „Warum ist der Mann leicht zu überreden, die Frau aber nicht?" Der Mann ist aus Erde geschaffen, die sich leicht im Wasser auflöst, die Frau aus Knochen, der dem Wasser Widerstand leistet. — „Warum geht der Mann mit bloßem, die Frau mit bedecktem Haupte?" Wer eine Sünde begangen, schämt sich vor den Leuten; so schämt sich auch die Frau ob der Sünde Evas und bedeckt ihr Haupt. — „Warum haben die Frauen bei Leichenbegängnissen den Vortritt im Zuge?" Weil sie den Tod auf die Welt gebracht haben.

haben, als deren unſere gegenwärtigen Quellen enthalten[1]) Darauf weiſt auch jener Ausſpruch hin, der ihm in den Mund gelegt wird: „Niemals hat mich jemand beſiegt, ausgenommen eine Frau, ein Knabe und ein Mädchen[2])". Im Anſchluß hieran erzählt er die Vorfälle, in denen weiblicher und kindlicher Witz den ſeinigen aus dem Felde ſchlägt[3]). — So wie in zahlreichen Anekdoten der Gegenſatz Schammais und Hillels vergegenwärtigt wurde, ſo wurde der gleiche Gegenſatz zwiſchen Eliezer und Joſua in Erzählungen veranſchaulicht, deren uns noch einige erhalten ſind. Zwei geben von der Strenge E.'s und der Milde J.'s gegenüber Proſelyten Zeugniß[4]) und in einer wird die unentwegte Ernſthaftigkeit des Einen der

---

[1]) Zu den bisher erwähnten ſind noch hinzuzufügen die Baraitha Sabbath 127 b (J.'s Beſuch bei einer einflußreichen Matrone und ſein eigenthümliches Benehmen, das aber das Vertrauen ſeiner Schüler in ihn nicht erſchüttert) und die Erzählung in Derech erez c. 6 (Joſua wird von Jochanan b. Zakkai zu Simon b. Antipatros geſchickt).

[2]) Erubin 53 b. מימי לא נצחני אדם חוץ מאשה חינוק וחינוקת.

[3]) In Echa r. zu 1, 1 (רבתי Ende) erzählt J. nicht ſelbſt, ſondern die drei Vorfälle des talmudiſchen Berichtes ſind, mit andern vermehrt zu einem zuſammenhängenden Berichte über eine Reiſe J.'s, in dritter Perſon, zuſammengefügt und der Vorfall mit der Frau (hier eine Wittwe) an den Schluß geſtellt. Anläßlich dieſes letztern Vorfalles habe J. den — nun entſprechend modificirten — Ausruf gethan: מימי לא נצחני אדם אלא אלמנה זו וחינוקת אחת וחינוקת. In Derech erez c. 6 ſind beide Verſionen combinirt. Die Erzählung geſchieht in dritter Perſon, wie im Midraſch, die Zahl und Reihenfolge der Vorfälle iſt die des Talmud; doch daß dieſer dritten Verſion die des Midraſch zu Grunde lag, ſieht man aus dem Ausrufe, der nach dem Vorfalle mit der Frau angebracht iſt und lautet: מימי לא נצחני אלא אשה זו וכו' וכו'. — S. zu dieſen Erzählungen die Bemerkung von Perles in Grätz' Monatsſchrift, 1873, S. 124.

[4]) Die eine betrifft Akylas, ſ. oben S. 300, die andere — zu der der babyl. Talmud ein Seitenſtück vom Amora Chisdai erzählt, Aboda zara 17 a — eine des ärgſten Inceſts e ſich ſelbſt anklagende Heidin Koh. r. zu 1, 8.

witzigen Urbanität des Andern gegenübergestellt [1]). — Auch mit Gamliel, dem Patriarchen, scheint die Anekdote des Lehrhauses ihren Liebling Josua gerne zu des Letztern Vortheile in Gegensatz gebracht zu haben, so in der Erzählung vom Besuche des Patriarchen bei Josua [2]), in dem Berichte, wie Josua durch seine Naturkenntniß Gamliel aus einer Verlegenheit hilft [3]) und in dem Berichte von einer Schiffahrt, auf der die astronomischen Kenntnisse Josua's ihn gegen G. in Vortheil setzen [4]).

4. Exegetisches und Homiletisches.

In diesem Paragraphen soll nur eine Nachlese zu den bisher in anderem Zusammenhange gebrachten und im nächsten Capitel noch zu bringenden Schriftauslegungen Josua's geboten werden. An der Spitze stehe, weil zum Theile noch zum vorhergehenden Abschnitte gehörig, die Gruppe von Auslegungen, welche ein schriftkundiger römischer Offizier im Namen Josua's mittheilte [5]). Zwei Schüler des Letztern suchten durch Verkleidung zur Zeit der hadrianischen Verfolgung dem Tode zu entgehen; doch jener Krieger [6]) erkennt sie und fragt, warum sie als Anhänger der Thora nicht ihr Leben offen für sie wagen. Sie erwiederten: Wir sind treue Anhänger der Lehre und ließen uns auch für sie tödten, aber es liegt nicht in der Natur des Menschen, sich freiwillig um's Leben zu bringen [7]). Nun

[1]) J. erkennt, daß die Frage, welche E. ernst genommen hatte (s. oben S. 307, A. 3) nur fingirt ist, und antwortet mit dem Scherze: הטל להם מים בסנדל וקעקע להם כתרנגולים. Kidd. 31 a.

[2]) S. oben S. 452.

[3]) S. oben S. 457.

[4]) Horajoth 10 a.

[5]) Gen. r. c. 82.

[6]) Gleich den zu Gamliel geschickten Militärs (S. 249) als *στρατιώτης* bezeichnet.

[7]) בניה (של רודה) אנו ועליה אנו נהרגים אלא שאין דרכו של אדם לאבד עצמו לדעת.

erklärt Jener ihnen das Leben zu schenken, wenn sie ihm drei Fragen beantworten. Sie erklären zwar die ihnen vorgelegten Schriftverse, doch der Römer theilt ihnen abweichende Deutungen mit, die er von ihrem Lehrer Josua gehört habe [1]). Die erste der Fragen betrifft, gleich den agadischen Fragen der Alexandriner [2]), den Widerspruch zweier Bibelstellen: Jes. 3, 13 (Gott steht zum Gerichte über die Völker) und Joel 4, 12 (Gott sitzt, um die Völker zu richten) [3]). Die zweite Frage bezieht sich auf Prov. 28, 19 [4]), die dritte auf Gen. 35, 17 [5]).

---

[1]) לא כך דרש ר׳ יהושע רבכם.

[2]) S. ob. S. 488.

[3]) Die Lösung J.'s lautet: Gott richtet die Völker sitzend, d. i. mit Bedacht und mit genauer Untersuchung, aber dann erhebt er sich, um als Ankläger — *ἀντίδικος* — gegen sie aufzutreten.

[4]) J. deutet diesen Vers: Wer Gott dient bis zu seinem Tode — אדמתו = עד מותו — der wird in Fülle das Brot der künftigen Welt genießen, die Heiden aber, die Eitlem, d. i. dem Götzendienste nachjagen, werden es entbehren.

[5]) Die Worte der Geburtshelferin zu Rachel: „auch dieser ist dir ein Sohn" beweisen, daß eine zweite Geburt Stattfand, und daß mit Binjamin, wie auch mit seinen Brüdern, eine Zwillingsschwester mitgeboren wurde. In b. Baba bathra 123a wird diese Ansicht in Bezug auf Binjamin, aber auf Grund einer anderen Bibelstelle (Gen. 43, 29), von Abba Chalifa (Varianten Chilfa, Chalafta) ausgesprochen, jedoch nur, um eine gleiche Ansicht des Chija b. Abba in Bezug auf Dina ad absurdum zu führen. In Gen. r. a. a. O. giebt eine Glosse zu Josua's von dem Römer citirten Ausspruche Abba Ch.'s Ansicht als ernst gemeint an: בהדיא דאמר אבא חילפו בן קוריא תאומה יהירה נולדה עם בניכן. — Es ist notwendig, den [Abba] Chilfa, Zeitgenossen des Amora Chija bar Abba (zweite Hälfte des 3. Jhrts.) von dem gleichnamigen Zeitgenossen Gamliel's II, von dem oben, S. 265, Anm. 5, die Rede war, zu unterscheiden. Dieser, den als tannaitischen Lehrer nicht nur die a. a. O. erwähnte Baraitha des Jeruschalmi kennt, sondern auch die Tosefta, Demai 4, 5 (אבא חילפא בן קריא אומר), Zuckermandel im Register der Personennamen bringt die Stelle nicht), birgt sich vielleicht auch unter dem offenbar corrumpirten, sonst nicht vorkommenden Namen חילפתא בן קוינא, Tos. Machschirin 3, 3. Das אבא gehört nicht zum Namen, der in Schocher tob zu ψ 20 חלפא בן קרויה lautet, in Jalkut zu ψ 20 (§ 680) חלפו בי״ק. In Schocher tob (und Jalkut) zu ψ 137 ist חלפא zu אלפא

Exod. 16, 28 f. Die strafenden Worte Gottes werden von J. paraphrasirt, mit dem aus Jesaia 56, 2 hergeleiteten Schlußsatze, daß wer den Sabbath behütet, von Sünden bewahrt wird [1]).

Exod. 18, 4. Die Rettung Moses' vom Schwerte Pharao's geschah, als er nach Tödtung des Egypters fliehen mußte [2]).

Deut. 3, 26. „Du hast genug". Damit sagt Gott, daß es sich Moses an der kommenden Welt genügen lasse [3]).

Deut. 10, 18. Brot und Gewand, das Gott in seiner Liebe dem Proselyten gewährt, sind das Brot der Lehre und das Ehrenkleid des Gelehrten [4]).

---

geworden (vgl. Frankel, Mebo Hajeruschalmi 83 b unt.) und der Titel רבי vorgesetzt, woraus Pesikta rabb. ר׳ חזליפא gemacht hat. Das Cognomen ist an allen angeführten Stellen (ה) קרויא (בר) בן, woraus corrumpirt in der Tosefta: בן קוינא. Den mit dem Amora Chija b. Abba sich Unterredenden hingegen, im bab. Talmud, nennt die Münchner Handschrift אבא חלפתא, die römische קרוייה אבא חלפתא, ebenso Juchasin, die Hamburger Handschrift קירוייה חילפא, die gewöhnliche Lesart אבא חליפא קרויא (s. Dikduke Sofrim XI, 344). Bloß in Gen. r. a. a. O. ist ב vor קוריא hinzugekommen. Immerhin scheint später in der Ueberlieferung eine Vermengung beider Autoren Statt gefunden zu haben.

[1]) שכל מי שמשמר את השבת מרחק מן העבירה. Er erklärt die Stelle in Jesaia: „Wer den Sabbath behütet, ihn nicht zu entweihen, und dadurch seine Hand bewahrt vom Bösesthun". Mech. z. St. (50 b).

[2]) Mech. z. St (58 a). Die sagenhafte Schilderung der Rettung stammt, wie aus j. Berach. 13 a und Schir r. zu 7, 5 ersichtlich, von Bar Kappara und Josua b. Levi.

[3]) Mechiltha zu 17, 14 (55 b). דייך העולם הבא. In Sifrê z. St. (§ 29) anonym לעולם הבא הרבה לך בירי, in Sifrê zu Num. § 135 anonym und anders ausgedrückt.

[4]) Gen. r. c. 70, in der Antwort an Akylas (ob. S. 300). Ueber סליח als Ehrengewand s. Levy, Talm. Wört. II, 160 b. לחם והדרה, bewiesen aus Prov. 9, 5. Auch zu der oben S. 453 Anm. 4 angeführten Deutung zu Exod. 16, 4 muß man annehmen, daß er לחם מן השמים auf die Lehre gedeutet hat. S. auch S. 492, Anm. 4 wo לחם ebenfalls allegorisch erklärt wird.

II Sam. 15,7. Die 40 Jahre sind von dem Zeitpunkte an gerechnet, daß Israel einen König verlangte, dem zehnten der Regierung Samuels [1]).

Jes. 57,16. „Wenn der Wind über die Erde geschickt wird, läßt Gott seine Kraft an Bergen und Hügeln sich brechen und schwächen und sagt zu ihm: Nimm dich in Acht, daß du meinen Geschöpfen nicht Schaden bringst [2])".

Amos 3, 12. Aus diesem Verse folgert J., daß nur der achte Theil der Israeliten im Kriege mit Syrien im Lande blieb, der größere Theil nach Damaskus in's Exil geführt worden war [3]).

ψ 3, 2. Monolog Davids über seine außerordentliche Lage gegenüber der Empörung Absaloms [4]).

Ruth 2, 19. Aus den Worten Ruths schließt er: Mehr als der Besitzer am Armen thut, thut der Arme, der die Gabe empfängt, am Besitzer [5]).

Die auf homiletischer Anwendung mehrerer Bibelstellen beruhenden Aussprüche über den hohen Werth des Friedens, sowie der Ausspruch über Propheten, Weisen und Priester, welche in einem der späteren Abnexe des Talmuds [6]) im Namen

---

[1]) Seder ôlam c. 14, b. Nazir 5a, tradirt durch Nehorai (s. Anm. 3).

[2]) Er deutet יעטוף nach Jona 2, 8, als ob es „schwach werden" bedeutete. Jer. Berach. 13cd, Koh. r. zu 1, 6, Lev. r. c. 15 g. A. (wo für חנינא zu lesen חנניה). In Gen. r. c. 24 ist durch Verwechslung mit dem Autor des nachher folgenden Satzes Huna als Autor genannt.

[3]) Seder ôlam c. 22, tradirt durch Nehorai.

[4]) Sch. tob z. St. Da diese Deutung der Anschauung J.'s über die Psalmen (oben S. 440) widerspricht, ist unter ר' יהושע vielleicht ein anderer Josua, etwa J. b. Levi zu verstehen.

[5]) Lev. r. c. 34, Ruth r. z. St. Die Deutung basirt auf den Worten: אשר עשיתי עמו, welche er in dem gewöhnlichen Sinne von עשה עם nimmt.

[6]) Im sogen. דרך ארץ השלום Abschnitt von Derech erez.

Josua's tradirt werden, sind wahrscheinlich als apokryph zu betrachten [1]).

Ueber die gelegentliche Anwendung biblischer Sätze [2]) wird uns ein interessanter Ausspruch J.'s mitgetheilt, der durch die anonyme, aber wahrscheinlich alte Baraitha, an den man ihn anknüpft, in's rechte Licht gesetzt wird. Wir haben in derselben ein denkwürdiges Zeugniß der Verwendung von Bibelsätzen zu profanen Zwecken und zur Belustigung. Die Baraitha lautet [3]): Wer einen Vers aus dem Hohenliede citirt und als Art Lied behandelt, und wer überhaupt einen Bibelvers ohne passende Gelegenheit bei Gastmälern citirt, der bringt Unheil über die Welt. Denn dann tritt die Thora, in Trauergewand gehüllt, vor Gott hin und klagt: Herr der Welt, deine Kinder behandeln mich, wie ein Instrument, auf dem die Spötter spielen. Gott spricht: Meine Tochter, womit sollten sie sich beschäftigen, wenn sie essen und trinken. Darauf erwiedert die Thora: Sind sie Kenner der Schrift, so sollen sie mit Lehre, Propheten und Hagiographen sich beschäftigen [4]), die Kenner der Mischna mit Mischna, Halacha und Agada, die Kenner des Talmuds — der dialektischen Erörterung der Traditionssätze — mit den Satzungen des betreffenden Festtages, an welchem das Mal Stattfindet". Darauf bezeugt Simon b. Eleazar im

[1]) In Pirke R. Eliezer lesen wir nur drei Sätze von Josua: c. 5 über den Ursprung der Heilquellen, c. 28 über Gen. 15, 10, c. 43 über die Buße, mit dem Beispiele des Königs Manasse. In Midr. Mischle zu 6, 5 ist ein anderer Ausspruch J's über die Buße. S. oben S. 445, Anm. 4.

[2]) Vgl. oben S. 452.

[3]) Synh. 101 a; vgl. den Satz Akibas, unten Cap. XII, Abſch. 4 g. E.

[4]) Vgl. dazu die Erzählung von dem Gastmale Abuja's, S. 340.

Namen Josua b. Chananja's [1]): Wer einen Bibelvers zur rechten Zeit citirt, der bringt Heil über die Welt; denn so ist geschrieben (Prov. 15, 23): „Ein Wort zur Zeit, wie gut ist es [2])".

---

[1]) Die Corruptel ר' יהושע בי"ח für ר' שמעון בן חנניה ist durch den Namen des Tradenten veranlaßt.

[2]) כל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם שנאמר דבר בעתו מה טוב.

Zur Geschichte der Juden in Arles.

Von Dr. H. Groß.

(Fortsetzung.)

Nachträge.

b) Männer aus Arles.

Zu den in der Abhandlung genannten Personen aus Arles sind noch folgende nachzutragen. 1) Bonfis de Beaucaire in Arles war einer der drei 1299 von den Juden der Provence behufs Repartirung der Steuern erwählten Delegirten, die als Bayloni et procuratores Judeorum bezeichnet werden, also wohl angesehene Personen waren. (v. oben).

2) Isaak aus Arles, ein sonst unbekannter Talmudist, lebte in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts in Italien, vermuthlich in Bologna. [illegible] ur (3.—4. Theil

des Jacob b. Aſcher, Cod. Turin XXVII. A. II. 7. hat auf der erſten Seite die Bemerkung מחזק עי יצחק ארלי und am Ende das Epigraph des Copiſten Abraham b. Chisdai, der die Abſchrift in Bologna am 20. Sivan des Jahres והללו אל בקדשו vollendet hat, nach Peyron Cat. p. 32 entweder 1306 oder 1311. Allein der Tur wurde erſt gegen 1340 verfaßt und man muß daher das Datum der Abſchrift ſpäter anſetzen, mindeſtens 1342 (והללו אל).

3) Gegen 1284 lebte in Pamiers, ſüdlich von Toulouse Dep. Ariège, Jacob aus Arles, ein vermögender Mann, der in den erhaltenen lateiniſchen Steuerliſten als juif du roi bezeichnet wird, (v. Saige a. a. O. p. 217 vgl. Monatsſchr. 1881 p. 304) das heißt, zu denjenigen Juden gehörte, die ihre Steuern nicht an den seigneur, ſondern an den König entrichteten. Die Bezeichnung „Jude des Königs" entſpricht etwa der der „Kammerknechte" der Juden Deutſchlands im Mittelalter. Die ganze Familie des Genannten, heißt es in der Urkunde, wohnte ſeit Alters auf dem Gebiete des Königs von Frankreich, was allerdings die Annahme nicht ausſchließt, daß ſie in älterer Zeit aus Arles an die Rhône eingewandert war und darnach auch in der Folge benannt wurde.

c) Zur Namenkunde.

Die altprovenzaliſchen Perſonen und Ortsnamen ſind oft ſehr ſchwer zu enträthſeln. Zu den Erklärungen, die ich verſucht habe, trage ich ergänzend und berichtigend Folgendes nach.

קהל לשמארש, Schebet Jehuda ed. Hannover p. 115, v. Monatsſchr. 1878 p. 160, iſt ſchwerlich zu emendiren in קהל שמארש. = St. Chamas. Das ch iſt ſonſt überdies in der Regel durch ק ausgedrückt. Gentius, Historia Judaica, Ueberſetzung des Schebet Jehuda, ed. Amſt. p. 418, hat לשמארש geleſen und es durch Lasmaria (?) wiedergegeben, einen Namen, den Zunz, Zeitſchr. I p. 171 als einen ſolchen bezeichnet, deſſen

Kunde er aus hebräiſchen Quellen nicht ſchöpfen konnte. Was der eine oder andere Name bedeute, vermochte ich nicht zu eruiren.

Bendich Ahin, Leibarzt der Königin Johanna. v. Monatsſchr. 1878 p. 193. Der Name Ahin iſt nicht corrumpirt, ſondern iſt ältere provenzaliſche Schreibweiſe für Chajim oder Hayyim, vgl. David Ain Delpuget aus Avignon. v. Annuaire de la société des études juifes I. p. 256. Ain Lyon und Ain Mousse daſ. p. 263, 264.

יהודה דשפלנש oder דלאינפנטץ, Monatsſchr. 1879 p. 420. Zur erſtern La. vgl. דלמיו פלאנש Dalmacius Planes in Cod. Vat. 379 v. Steinſchneider Notice sur les tables astronomiques attribuées à Pierre III d'Aragon hebr. Beilage. Zu lateiniſchen Urkunden der Provence findet man öfter den Namen de Planis und de Plenis v. Gallia christ. VI p. 591. Zur zweiten La. vgl. שלמן דלאשאיפאנץ bei Jedaja Benini אורב נשים ms. v. Steinſchneider Letterbode IV p. 121.

בונטי Monatsſchr. a. a. O. p. 424 erinnert an Besançon altfr. Bisançon, lat. Besantio, Bisontium oder Vesontione, Hauptſtadt der Franche-Comté.

דאישטלאה daſ. p. 425. Der Beiname de Stella, lateiniſche Benennung für das ſpaniſche Estella, kam bei den provencaliſchen Juden öfter vor. v. Saige p. 48. 288. Ein David de Lestoille lebte 1377 in Dijon. v. Simonet Mémoires de l'Academie de Dijon 1865, p. 186. Letzterer Name iſt Étoile in der Dauphinéé. Der hebräiſche Name ככבי, der oft vorkommt, kann ſich alſo bald auf den ſpaniſchen, bald auf den franzöſiſchen Ortsnamen. v. Cod. Paris 315; Cat. Goldenthal p. 63; Minchat Jehuda p. 37; Cod. München 407 Cat. p. 192.

דבוריאן Monatsſchr. 1880 p. 173. Damit hängt vielleicht der Name de Boeriano zuſammen, den ein Jude in Nîmes geführt. v. Saige a. a. O. Vorrede p. VII., Borrian

hieß ein Quartier der Stadt Arles, dann Bourgneuf v. Anibert a. a. O. III p. 393. Darnach dürfte der angeführte hebräiſche Name zu erklären ſein.

שלויש Monatsſchr. a. a. O. p. 173, kommt als Vor- und Beinamen vor. In letzterer Beziehung hängt der Name wohl mit dem Orte Sauve, ältern Schreibart Saulve, lat. Salvia, Stadt weſtlich von Nîmes, zuſammen wonach mehrere Juden der Provence benannt wurden. v. Saige p. 278 Vitalis de Salve vgl. daſ. p. 322. Der Name wurde auch oft von Chriſten geführt. v. Gallia christ. VI Index generalis s. v. de Salva, de Salve vel de Sauve. Daſ. p. 841 Albertus de Salva 845 de Salve.

דמיירנגש Monatsſchr. a. a. O. p. 404. Arnaud a. a. O. p. 62 führt aus einer Urkunde von 1408 folgende Stelle an. Reperitur in depositione Astrugoni Bonefidei, Judei de Mayranicis collectoris tunc pedagii dicti loci, facta per eum medio prestito juramento ad legem Moisi. Der angeführte Name entſpricht ganz der hebräiſchen Bezeichnung, unter der ich Marignanes vermuthete (?).

דושיל Monatsſchr. a. a. O. p. 407. Das iſt die richtige La. des aus Dieuloſal corrumpirten Namens, nicht aber רשיל Roſſell wie die revue des études juives III p. 75.

פרופיינ Monatsſchr. a. a. O. Ein Jude Profag in der Provence wird auch in einer lat. Urkunde genannt. v. Saige p 127, 225. In einer andern lateiniſchen Urkunde aus St. Paul, trois chateaux vom Jahre 1409 iſt unter anderen getauften Juden auch Isaquetus Profait Judeus genannt. v. Gallia christ. I instrumenta. p. 122, 125.

אורניר, Monatsſchr. p. 409 iſt ſicherlich Orgère zu leſen. vgl. Salomo Orgerius bei Saige p. 127.

ששטור und ששטארץ daſ. p. 412, vielleicht Siſteron an

der Durance lat. Sistero und Sistarica, in Schebet Jehuda p. 113 ששטרין.

קאריל das. p. 413 vgl. Astruc und Bendig de Caylus bei Saige p. 216.

d) Zu den Beilagen.

Gornis Gedichte, von denen ich nur das auf Arles bezügliche zu veröffentlichen beabsichtigte, gebe ich nunmehr in der Beilage vollständig mit Ausnahme derjenigen, die in Chotam Tochnit abgedruckt sind. Steinschneider und Neubauer hatten die Freundlichkeit, mir ihre Copien zu überlassen. Der Text enthält manche Corruptelen und Unklarheiten, in denen ich mich nicht ganz zurechtfinden konnte.

Von den in den Gedichten vorkommenden Ortsnamen hebe ich nur zwei hervor. דרגיניא ist Draguignan, lat. Draguinanum oder Dracenæ Dep. Var, wo Juden gewohnt haben, v. Arnaud p. 20. Darnach dürfte auch דראמיניאן bei Isaak de Lates Rgr. p. 88 in דראגיניאן zu emendiren sein. אט ist Apt altprov. At, lat. Apta, Dep. Vaucluse, das von Juden bewohnt war. v. Arnaud p. 55. vgl. La ciutat d'At bei Giraud a. a. O. II, Pièces justif. p. 144.

Von den Personennamen bleibt der des Jesaja b. Samuel בנו רבש aus Aix, mit dem Gorni in scharfer Kontroverse stand, unerklärt. בנו ist eine dichterische Form und auch רבש ist wohl die dichterische Umschreibung eines entsprechenden stamm- oder sinnverwandten Namens, etwa מלש oder מליט von mel altfr. für miel. v. Minchat Kenaoth ed. Nr. 84, Les rabb. p. 726. Daß letzterer Name nicht Melis oder Melit, sondern Malit zu lesen sei, ist nicht erwiesen. Jesaja mochte in seiner Selbstgefälligkeit anspielend auf einen Vers des Hohenliedes, 4, 11, diese Umschreibung gewählt haben. Daß ihn Gorni mit den Worten השם רבש מחוק למר (vgl. Jes. 5,20) verspottet, spricht dafür, daß רבש nur ein angenommener Name

war, weil ſonſt die Verſpottung eines wirklichen Namens abgeſchmackt wäre. Gorni war freilich in ſeinen Satyren mit den Ausdrücken nicht wähleriſch, aber auch Jeſaja blieb ihm die Antwort nicht ſchuldig, denn er nennt ihn, anſpielend auf deſſen Namen und auf Geneſis 50, 10, eine „Tenne voll Dornen".

Von Gorni befinden ſich noch, wie mir Neubauer mitgetheilt hat, zwei Gedichte in Cod. Günzburg 228 überſchrieben שירים בין הגרני והכהן.

Beilage I.

Verordnung des Erzbiſchofs von Arles an die jüdiſche Gemeinde in Betreff der Wahl der Rektoren. Papon II. Preuves XXXIX. v. Monatsſchr. 1878 p. 151.

Anno Domini Incarnationis M. CCXV. mense augusti IX. kal. septembris. Nos M. per Dei gratiam Arelatensis Archiep. concedimus vobis judaeis universis infra ambitum civitatis et burgi Arelatensis manentibus et omnibus successoribus vestris ibidem in perpetuum pro tempore mansuris, et concedendo statuimus, quod singulis annis ad festivitatem caselarum, quam celebratis mense septembris, vos eligatis de vobis ipsis tres viros bonae opinionis, qui jurent super sanctam legem mosaicam, quod bona fide et sine personarum acceptione regant in omnibus; quae facere debetis communitatem vestram et servent unicuique justitiam suam super omnibus de quibus querelam audierint et etiam non expectata querelâ si omnes tres nonexpectata deliberatione noverint expedire. Quibus nempe tribus ad vestrum regimen electis atque statutis omnes alii Judaei jurent obedientiam ad eorum intellectum sine omni retenemento super eamdem legem mosaicam. Et illi tres correctores vestri, sive rectores auctoritate nostra plenariam habeant potes-

tatem in faciendis correctionibus, quas expedire noverint pro reformanda observantia legis vestrae et in faciendis taliis sive collectis, quas necesse fuerit fieri pro elcemosinis solvendis et pro solvendis censis universis, quos vos Judaei facitis nobis et ecclesiae nostrae et aliis quibus libet personis, quibus census facere tenemini communiter et pro solvendis etiam collectis, quos pro necessitate clausurae vel alterius communitatis Arelatensis a vobis exigent, cum nostro consilio, nostri Consules christiani. Et ne aliquis Judaeus, manens in civitate vel burgo Arelatensi, prudentia vel subtilitate sua possit se subtrahere a regimine illorum trium, qui ad hoc electi fuerint et statuti, nos concedimus et statuimus generaliter, quod illi tres habeant plenariam potestatem distingendi omnes alios ad faciendom quidquid ad vestrae legis observantiam et ad tenendam justitiam cui libet Judaeo de altero Judaeo super quibuslibet injuriis et ad faciendas ut dictum est superius, talias et collectas, quas pro communi necessitate seu utilitate vestra fieri oportebit. Notandum etiam, quod nos in presenti elegimus et statuimus Durantum, Salvetum et Ferrerium Judaeos ad praetanatum officium, rectores totius vestrae universitatis per annum scilicet usque ad festivitatem casellarum, quam celebratis anno futuro mense septembris, et anno completo, isti tres praenominati rectores, more consulum christianorum, eligant tres electores bonae opinionis, qui praestito juramento super sancta lege Mosaica, eligant bona fide tres viros prudentes et honestos ad praedictum regimen idoneos atque bonos; sciendum quoque, quod si aliqua causa emerserit vel tractabitur inter vos, inque diffinienda vel componenda duo de praedictis rectoribus concordaverint et tertius discordaverit ab eis, illud ad audientiam nostram vel illius, qui in absentia nostra locum nostrum tenebit,

perferetis et per nos vel per illum, qui locum nostrum tenebit, substituetur alius loco illius qui discordaverit, vel etiam duo vel plures si arduum fuerit negotium, quorum consilio causa illa sine debito terminetur. Verumtamen ille tertius discordans remanebit rector sicut et antea in allis negotiis, usque ad annum completum. Ad haec autem notandum, quod nos retinemus nobis et successoribus Archiepiscopis in perpetuum appelationes, quas libere vobis facere licebit et omnem plenitudinem potestatis, quam in vobis habemus ex concessione atque largilione imperatorum, sicut continetur in privilegiis eorum, indultis nostris prædecessoribus adque nobis. Actum fuit hoc in sala majori praefati domini Archiepiscopi, praesentibus testibus B. Decano Arelat Bernardo Embiloto etc. etc. et ego Pontius de Junqueriis memorati domini Archiepiscopi Notarius, qui praedictis omnibus praesens interfui, mandato ipsius domini Archiepiscopi tenorem hujus instrumenti dictavi et scribi feci atque bullum ipsius domini eidem instrumento apposui.

Beilage II

Erlaß Carls I. zum Schutze der Juden der Provence gegen die Inquiſitoren, Papon. III. Preuves XV. Monatſchr. 1878 p. 155.

Scriptum est nobili viro Gualterio de Alneto Senescalo Provincie etc. ac ceteris aliis Senescallis et officialibus Provincie et Forculcherii tam praesentibus quam futuris ex relatione quam plurium fide dignorum intellexit nostra serenitas, quod frater Bertrandus Rocca et socius, inquisitores in Provincia conslituti plura gravamina inde-

bite et injuste judeis nostris Provincie intulerunt, auferendo illis magnum pecunie summam, quae nostra erat et ad nostram curiam pertinebut; imponendo quoque aliquibus ex eisdem magna eigna et insolita et quosdam ponendo in carcere, et alia plura mala et gravia fecerunt eisdem et cotidie facere moliuntur, super quibus tractante venerabili Patre Dno. M. Dei gratia ste. Marie in Portu diacono cardinali amico nostro carissimo, aliisque probis viris tum viris nobilibus Roberto de Lavanâ juris civilis professore, et Joanne de Mafleto dilectis consiliariis familiaribus et fidelibus nostris ad infra scriptam concordiam devenerunt; quod dicti inquisitores de cetero a judeis Massilie, Provincie et Forcalcherii nullam quomodolibet pecuniam exigant; et si contingat eos condemptnationem pecuniarum super judeos ipsos vel alios aliquam facere, illam non exigant nec exigi faciant ab eisdem, sed condemptnationem eamdem et condemptnationis causam in scriptis curie nostre tradant, et post modum eadem pecunia per nostram curiam exigatur; quodque inquisitores ipsi in judeis prefatis jurisdictionem vel coercionem non exerceant aliquam nisi in tribut casibus nominatis et expressis in Litteris apostolicis aliqua ratione quod si contigat eos in predictis tribus cassibus condemptuationem aliquam facere, ipsius executio per curiam nostram fiat. Incarcerati quoque, qui apud Avinionem, vel alibi occasione discordie inter inquisitores et judeos exorte, tenentur in carcere per inquisitores ipsos, a carcere liberentur: signa insuper judeis imposita quae portari non consueverunt, auferantur eisdem, et de cetero non ponantur illis aliqua signa nova, sed ea signa portent, quae portabant cum de Provincie partibus discessimus prout asseritur minime servaverunt; imo quod deterius est quemdam judeum

fecerunt post modum graviter tormentari; de quibus nostra serenitas non modicum admiratur. Quare volumus et vobis firmiter et expresse precipimus, quatenus inquisitores ipsos curialiter et bene moneatis et inducatis ut compositionem eamdem observent integre, quod preterito tempore et futuro, quibus si eam abservaverint, in per sonis et aliis ipsis ad inquisitionem faciendam necessariis provideatis, in expensis competentibus curialiter et benigne. Si autem judeos ipsos, vel ex eisdem aliquos contra compositionem ipsam aggravare tentaverint, id nullomodo sustinere velitis sed defendatis eosdem et fiat apellatio ad Dnum Papam, cum consilio sapientum; et quidquid cum eis inveneritis in perdictis, nobis vestris litteris rescribatis. Datum Rome XXVI Marcii IV. Indict.

Beilage III.

Gedichte Abraham Bedareſis an Kalonymos b. Meir Naßi aus Arles. Divan ms. des British Museum Add. 27168 fol. 11—13. v. Monatsſchr. 1878 p. 474.

לארלדי אל הנשוא הנעלה דון ק"ל.

שמש צדקה פרוש כנפי רנניך — תימן וקדם ויום ופאת צפונך
תימנך מנך וצפונך חפך — כנורך קדמה ים פעמוניך
סוסך עננים ושוטך גו ארמה ועש — נושא חניתך וגלגלים למשניך
ארים קרנו לב בים ורקעי בגלי תהום — כי כפך תוקפך חסנך כחצנך
קח השר נשיא אל נדיב רוח רח (?) — נפש כרום דגלך ירדו סוניך
ביד טרר

נחלי תרולה ושם ילכו לים שעלך — רוח נדבה מרוממת כחפניך
קמו אלומות נדיבי עם והשתחוו — נגד מלילות ערמותיך וגרנך
מחסה ומסתור בחגוי סלעך מצאו — שרי פלכים כאלו הם שפניך

אלו עדשים לך תולע ושש ארגו אין די כסתות ומצעי סדיניך
אלו רקיעים דגן תבל לך יטחנו אין די לשולחנך מעשר דגנך
אלו ארדט מטיל נחוש וברזל שניר אין די למזלג והדודי סכינך
אלו מדורתך ארץ ושחק עלי (?) לא ישחקו הר לבונתך וקניך
מקטר קטורת רקחך ידמה אנוש אנין מקטר בשמים ומר תימור עשנך
קוסמים תהולל שפת כוסך בלטו עסים יינך ובגביעך נפרץ חזונך
ייבש קדומים וכנורת אמנה וסוף וכרית וקישון בכיורך וכנך
מה לך בריחים ומנעולים ופותות הלא לא נסגרו יום וליל דלתי מלוכך
נפלא דמותך פני ליש ותור איש וגו תרשיש וחדרי מאורי אור בעיניך
נפך וישפה וטור שהם ולשם שבו יקל באחד ענק מצוארוניך
מריחך פרחו יונקות סמדר והוד כפר ומנאמך ריח שמניך
בתי יקר כוכבי יום בהרו בחרו — ניך וסהר סהרונך סהרוניך
בנוי די עז לתלפיות וסיסים בטי — רות הבדולה והיכלי שן בשניך
קנא באדם לחי רמון ושושן בן אורי ברקמת שרד בפאת זקניך
דברי זמיר מקאת מדברך אלפו קמושך ציץ חבצלת שרונך
שרש קציעות מחרלך הצרי מגורך ליט ופנג מפתניך
כרקת וזהב עפר רגלך ומי יחקור בהט ואקדח וספירי אבניך
עדבי יאורך כפרים עם נרדים שער בנפשו נטיעו קנמוניך
על רצפת דר פנים שכנך אחשדרפנים פונים בפנת פניניך ופניך
כפתור ופרח בכפתורי פקעים וכן תורה בקרנות ארזיך והבניך
אי די לבנון עצי אולם בבירך ואי מקום יתאו ידות מוסד אבניך
קראו רפידים רפידתך ומיני וסין נוך ובית אל ומחנים למחנך
מה לי ליבנה וצפורי ובית כבית הלל ושמאי וכשמואל בדיניך
הפליא כמטה בנו עמרם עשה מטך הרך כחורב בני מבל כצאנך
מצאו באר וענן כדוד באפדנך תעל שלוך ורד צופך ומנך
ערבו מטעמך נפת בפי עמך תשכם ותשקם גביר נחל עדניך
יזל מטר ענבי ידך בחלקת שדי דלים ולא נראתה קשת ענניך
חיו בשרביט זהבך חללי ריש לעת תושיט ונשוך בשור תשבת מכונך
בגדול זרועך פרת וכבר כמר מדלי תחשוב בשוא מפרשי גלי גאונך
קפא תהום צור בלב ים לב מרודים ונד נוזלי נדודים בהפיץ מעייניך
יגאל רכושך צרופי נוד עדי רכלי ישים סחר מערבים והוניך
מה לי לזמן עמך יכרות בריתו הלא כל אסיריו תפתח יד ימינך

ביאור תבלה (?) אני מתנדדים צללה יסך נדדות ונכבדות תרניך
משואלים תחפיר ובתתך תענה רכות ומול רש תדבר תחנוניך
חלכה בחילך ומה תתמוך לזאת סבבה דלת דוה לב ודל על ציר ששוניך
לא שבתו מאזני צדקתך משקול וליתן מני פז ודרי דרכמוניך
תחשוב כתבץ עפרזום ופסל ספי וסופתם בפרזים פניניך
תחריב בחן גערתך מי מריבה ואם ריבך חלקות למי אמשול רצונך
מהודך נחלת כבוד והוד מעלות תורה וחכמה ומוסר מזקניך
קמים תקומם למטרה ותכין כצור חרב שפתיך לבב זדים נדביך
חץ בין בפי עטך שחוט וחלף בני קשת ואשפה תשוקם במתניך
כתבו במסתבך אחור וקדם הרי (?) ליל טורך צהרים ניב לשונך
שיחות בלוחות ממלוחות ושלחות ברק צחות בטוחות בעיניך ויוניך
מכלל יופי בדמי אסלול הדרך ומה אפרזט כזמרת נבליך ומניך
איש יערוך הודך ישוה סגור עם צרור גדים וגודר וזרזר אור וחשניך
משאות זמירי עד יכה אחרו מחלי לב מכאב נאד וצופי מלפניך
פחי פרידה לרגלי פרשו מעות נשי בעת נגרשה מגן עדניך
מקנת מחיר חשקך לבי וזע משנת יובל ואם בא דרור יכחיש זמניך
ארמון בקירות צלעי לך ואיך יחשוב סלע להפריד והר ביני וביניך
אט לי לבל תאנף כי אש תשוקתך לב לא יכילו ואיך יכיל חרונך
ינעם מאד צוראני (?) בחרוז מתנך נאוז לחיי בחין פרי רסניך
טפסר חמודות בעד ענוה תכסה מאור שמך ורקחי פעליך מלשניך
אלו מקום בן בעזר קמת לפני אוי לא מפני מלאכי רום תט אתונך
אשרו משרתי פני משרת כבודך ומי לבי ירפד בשעשועי אמוניך
אל יתאבו גן בעדן עודרי אשכלות שורק וכורם בנצני גפניך
יתנחמו מכבוד שלם בני עירך אל ישאלו משכני ציון שכניך
עיני תחכה ראות משרשך יצאו גועי מלוכה שתיליך ובניך
ישאו בשמכם פאר משרה וכת דת ודין ישבו בחסד בחוריך ורזוניך
התעל ושית קדקדי שרים שרוך נעלך ושמך אדוני יברך אל אדוניך
אחלה אדוני בדלת אהבתך רצע אזני ושים נא עגיל דורי באזניך
עת תאהיל אור בראש דורם (?) עלי שמש צדקה פרוש נופי רעיך
עבדך

בגורת שכלך מיבין תתכן ומצאו קן בחסדך דך ומסכן
יצדק פעלך מדבר זמירי וכל מבינו קראו מעשה כ"ן

כסא נגיד עמי צור מרוממך תכונן ורז נאדו מטוב אסמיך
ברך תברכני ושמי אלים לא תקלל ותאור נשיא בעמך

ווכבעל עבולו (?) מחיצה בפני עצמה באספקלריא המאירה בין חכמים בין מלכי קדם מזרע המלוכה ומן הפרתמים חכם ועשיר ועשירי לעזרא אביר הרועים סגן הסגנים נזר המנזרים תרומת אנשי שם נקובי ראשית זרע הקדש תחכמוני ראש השלישים הדר הדור תפארת הזמן חטר מגוע ישי ונצר משרשיו מכלל המכללים והפורט על פי נבל מהלליו מעל בקדש ומקצר הרי זה משובח השוע הנעלה נדיב העמים קצין עם נשיא אלים הנשיא הנכבד גדול מרבן שמו קלונימוס יצו בן אדוני האשל האביר תפארת הישישים והדר זקנים הפטיש החזק העמוד הימיני מאור ארצו הנשיא נשיא אלים ר' מאיר ע"ם יש"י . מאדוני אשוע תקח ברכה קח נא ברכה מאת עבדך הבא לחסות תחת כנפי חמדתך הנקשר בנפשך המשתחוה מרחוק אפים ארץ לעמת פני הדרתך השם מגמת פניו לנשוק בלבו יד ידותיך המתאבק בעפר פעמי רגלי עבדי אדוני הקטנים המתפאר בקרבתך כי קרוב המלך אלי . השולח אליך שורות שירותיו למען יעמדו ימים רבים לאות ברית ביני וביניך הקורא בשלומך כל הימים אשר אנכי חי על האדמה הכנור המנגן מעלתך צלצל שמעך הנרצע בדלת אהבתך האומר אהבתי את אדוני לא אצא חפשי אברהם ב"ר יצחק בדרשי.

לי קראו מנעל רגלך של נעל למול שר נברא בצלם
ובשמחך שירות שיר קראם כוין פתיחין נגד ירושלם

עוד גם עליו מהר למוצא בעלות הנשיא המעולה הנובר לקריאת התורה ביום חתונתו וביום שמחת לבו.

עב קל רכובו שם מהללך על שיא נשיאים
ובכס מרום מעלה מעללך מעלה נשיאים

וככס׳

טוב שכמך משרת שכמך יומך עלי קרנות רומך גדול שמך עד שמיך
רר מעלתך תור זהב וצבי חלאים הודך יהגו זהב מבין עפאים

וככס׳

טטה מלוכה הוצא פרח וציץ כגבור לרוץ אורח וכבוד יי עלי זרח
תראהו עדרי יראה דעו על כל שפאים עלות יגהל ובזרעו יקבץ טלאים

וככס׳.

Beilage IV.

Abraham Bedareſi gegen Gorni, aus des erſtern Divan ms. v. Monatsſchr. 1878 p. 476.

[1] בעבור בארץ הזאת הגרני המגן והגיע פה בגבולינו הדל היקר
בואו להראותינו את כחו ולהביא הכל מנחה מבכורות צאנו ומחלביהן
חמול בואו והיום הגיענו בשטף שירים וראשית חרוזים חיל גדל יודיע
כהם שהכתונה הראשונה ממנו משוט בארץ ומתהלך בה ראות עינו בכבוד
שירי אדוני אחרי שמעו תהלותם לשמע אזן כי להם נכספה נפשו לחזק
פרסומם בקצוות ולא ענהו אדוני גם בחלומות גם בנביאים עד אחרי ימים
הציקוהו כחביו וחמל עליו וחמל עליו לבלותי הכלימו וכתב לו מעט
הדבש הזה:

[2] כיושבי צור ים אהליהם יקרבו זר ונכרי בא אליהם

בהגיע חרוזי הגרני כעברים המתפרצים ככסיל מתעבר ובוטח כתב אדוני
אליו במתק הלשון:

אלכסנדר בריב נשים בצאתו יעצוהו באמרותן ערבות
נקבות אם נצרחונו תנצח, נצחנך תנצח מנקבות

---

[1]) Dieſe wie die folgende Stelle in Proſa rührt ſelbſtverſtändlich von dem Ordner des Divans her.

[2]) Iſt nur der erſte Vers wie das folgende אדון עולם der Anfang längerer Gedichte.

י שכלך מבין התכן ומצא קן בחסדך דך ומסכן
ילך מדבר ומירי וכל מבינו קרא מעשה כ"ן

לה

י צור מרוממך תכונן ורז נאדו מטוב אסמיך
המבקשי ימי אלים לא תקלל ותאור נשיא בעמך
פן נדיה
שלחני וכו'.

י(?) מחיצה בפני עצמה באספקלריא המאירה בין חכמים
המלכה ומן הפרתמים חכם ועשיר ועשירי לעזרא אביר
המנזרים תרומת אנשי שם נקובי ראשית זרע הקדש
הדר הדור תפארת הזמן חטר מגזע ישי ונצר
והפורט על פי נבל מהלליו מעל בקדש ומקצר
לה נדיב העמים קצין עם נשיא אלים הנשיא
ימוס יצו בן אדוני האשל האביר תפארת
זוק העמוד הימיני מאור ארצו הנשיא נשיא
וני אשוע תקח ברכה קח נא ברכה מאת
מדתך הנקשר בנפשך המשתחוה מרחוק
שם מגמת פניו לנשוק בלבו יד ידותיך
אדוני הקטנים המתפאר בקרבתך כי
ז שירותיו למען יעמדו ימים רבים
כל הימים אשר אנכי חי על
יך הנרצע בדלת אהבתך האומר
יר יצחק בדרשי.

שר נברא בצלם
נגד ירושלם

הנכר לקריאת התורה

...uja b. Samuel. Cod.
...34—59, v. Monatschr.

בעליל לארץ עלילות על הנ...
הבל ורעה רבה, ואת אשר...
הדוברות על צדיק בגאוה ומ...
(פרווינצא) ואת הערים אשר...

ולארדי (ארלדי) אמר

עיר ארלדי עיר עוז למיום נוסדה
בישראל אם בצרות נקראה
בצר לגרני יושביה קדמו
אולם מצעק על קציניה אני
ואני מאסתין אף נעלתין מראות
או בדרכים אפגשם קל אעבור
קראו שמי פלג בימי נפלגה
הלא ימי דודים נדודים נהפכו
החן והיופי כבר התנכרו (התנכלו ?)
קרח בחום חשקי בלילות יחשוף
לבי כבר נשבר ואתבר לבר
אל תתגני יה ביד מתקוממי

כי היה בעודי חי ואתי אחרי
אם לך לבדך העויתי תחמול
יום תאסוף ידי מלכים יחו
מי בערבה ביערים אהלי
ותכל תלונות שוטני נפשי ולא
לא מפני מגור שלומם ארדפה
עטי אשו בכף ואם אכף לאיש
יד רודפי תקצר ובטנם תחסר
עם המחכים יום ימיני אזלת
מה לי גדולת הון ובשיר אעשיר
שרים יתנו עוד במחול יענו
אלו תלאותי כבוד ידעו
באו ימי שלום וצרות עברו
כי נפקדה נפשי ועוד לא ישבתו

וזאת לעיר המים

נפשי באייגש לא מצאה מרגוע
ויעצבוני בדבתם ראו
אם ברחוב או בשוקים אפגשם
הולכים חפויי ראש ובזים לדרוש
אך אם עלי שולחן אחרי יקרבו
ולשואלי כספם מאומה לא יתנו
הכהנים אחי מאד בהם יפצרו
וישעיה השם דבש מתוק למר
ינפץ חמודות מה לך פה נפשך
אויה לטוביה ליום תעדרו
אויה לשר יצחק ליום דחק לכל
אך אשריו כי אחריו בניו שני
אתי שלמה שלמי שלם אבל
האם בעודי מליצים יחדלו
לא כי ימין גרני בשיר התרוממה
או נגנה ידי בגלגלי זבול

אל
קמה
נסו וא
לא אקר
חגה ושבתה

עמי בקולי מאנו
גרני משורר העמיק
מה טוב ארי בחוץ ו
שלום ויד לא יתנו לנגו
הכף והסף יחפצו לבלוע
אם לא בחזקה לקחו וזרוע
כנפי מעילם יתפשו לקרוע
אמר להוסיף שיר וקם לגרוע
מהוד וכבוד תחפוץ למנוע
נדיב ולא אמר לכילי שוע
גליל ישלם לחמו לבצוע
שרים דרכיו ידעו ידוע
יצחק מספר זה שמי לרוע
אחי והאם תמנו לגוע
לבנות ולנתוץ לעקור ולנטוע
יתמהו לא יוכלו למנוע

אין די להשמיע תהילותי ואין רוב שופרות היובלים לתקוע
עורי פאת צפון ואורי בעדי שמש אנחות קרבם לשקוע
ויחי לבב גרני ורב רפו שתי ידיו וברכיו כשלו לכרוע
אספו בני איש לי להקשיב פעלי ודבר גבורות מעשי לשמוע

וזאת לעיר מנואשקה

עיר מנואשקה בערים תמהו על יושביה איך לשם גבהו
לא מנואשקה היא אבל צרפת וזאת עיר היתה מקלט לאליהו
רעי עזבוני והם בי דבקו דלקו ולא מאחרי ינהו
בגבור מצוקותי ואנחותי והם מכל צרי גלעד מזורי גהו
חי מעלת גרני אני להם לפה סוכבי כבודי בעדם יגהו
האיש כגרני יהמה שנהמת רודפים והעיני לבבי כהו
לא כי בדור קמתי ונשארתי לשיר נביא כבן בוזי וישעיהו
חכי לטוב נפשי ואל תאנשי אם נמשכו ימים והתמהמהו
כי קל לתוחלתי ושכרי יאתה יראו סעיפי כאשר כמהו.

וזאת לעיר קאר פנטראץ

בקרפנטראץ רדפוני בקצפם מתי מרמה ויש עול בכפם
והעיר כסדום עיר ההפוכה ועמה בוטחים המה בכספם
ושמה מלכי (מלאכי ?) שירי אשלח להשחות להרע העיר באפם
אברהם נשוא פנים וזקן יפלל על קשי לבם וערפם
ולא ימצאו שמה עשרה הכן (?) רע מנעוריהם וחרפם
ומעם זו הרימותי בחור והצלתי נשותיהם וטפם
והצלתי בני יצחק במוטות במוט אלה בגחלי אש ורשפם
וקם כוכב בני דוד ודרך וחשכו ככבי לילם ונשפם
ומשה איש מכורותיו בצרפת ומולדתיו הלא ישתה בספם
לפי לא הטריף לחם בברחי ורבים שואגים אלי לטרפם
אבני (?) להם ואיך לא קדמוני ולא יצאו במחול לי ותופם
ואיי ים יאירו מכבודי כי באו כל אניות תרשיש לחפם
והשבתי מתת ידיהם ולשבור קערת כספם וכפם
יחי גרני ואל יראה נויהם ומפתן הדביר ישק וספם
ולו מפו שכא יתן אלהיו והון ימצא ואל יבא בכפם

Wie in diesem Spruche die Scheinheiligkeit, so bekämpfte J. den aus edlerem Grunde erwachsenen Asketismus. Nach der Zerstörung Jerusalems gab es Viele, die in ihrer Trauer des Genusses von Fleisch und Wein sich enthalten wollten, da der Altar, auf dem man sonst Opfer und Weinlibationen darbrachte, zerstört sei. Da stellte ihnen J. vor, daß sie dann auch keine Feigen oder Trauben essen dürften, nachdem keine Erstlinge mehr dargebracht würden, ja auch den Genuß von Brot und Wasser sich versagen müßten, da das Fest des Wassergießens [1]) aufgehört habe und das Schaubrot sowie die zwei Brote des Erstlingsfestes nicht mehr in's Heiligthum gebracht werden [2]). Als sie, durch diese Argumente in Verwirrung gebracht, schwiegen, fuhr er fort: Ganz von der Trauer abzulassen ist uns eben so unmöglich, als übermäßig zu trauern, darum genüge die wehmütige Erinnerung [3]); man tünche sein

---

Jeruschalmi mit zwei Vorfällen aus dem Leben des Patriarchen Jehuda I und des Amora Eleazar, bei welchen diese Weisen den Ausdruck auf listige, den Schein der Gesetzlichkeit wahrende, aber das Gesetz umgehende Rathschläge anwendeten; diese Rathschläge sind aber dieselben, welche Chanina und Jochanan zu רשע ערום anführen.

[1]) Eine Schilderung dieses Festes von Josua b. Chan. lesen wir j. Sukka 55 b.

[2]) Tosefta Sota Ende; mit Varianten, besonders mit künstlicherer, aber nicht ursprünglicher Ordnung des Dialogs in b. Baba bathra 60 b.

[3]) שלא להתאבל כל עיקר אי אפשר ועוד לתתאבל יותר מדאי אי אפשר . . . אלא כך אמרו חכמים סד. So Tosefta; Babli (und nach ihm auch der Erfurter Cod. der Tos.) setzt nach dem ersten אי אפשר hinzu die Worte שכבר נגזרה גזרה „nachdem einmal das göttliche Verhängniß ergangen ist". Nach dem zweiten אי אפשר folgt im Babli die Begründung: שאין גוזרין גזרה על הצבור אא"כ רוב הצבור יכולין לעמוד בה, mit der Deduktion dieses Grundsatzes aus Maleachi 3, 9. Indessen wird dieser Grundsatz ausdrücklich zwei Tannaiten der nachbetharischen Zeit, Simon b. Gamliel und Eleazar b. Zadok zugeschrieben, während die Deduktion dem Amora Abba b. Ahaba gehört (Aboda zara 36a, Hor. 3 b). Man muß daher annehmen, daß er, wie auch aus der Tosefta ersichtlich, nicht zur Rede Josua's gehört, sondern nachträglich hier eingeführt wurde, wie auch in der andern Baraitha, welche von Ismael

Haus, aber lasse eine kleine Stelle ungetüncht, zur Erinnerung an Jerusalem; man rüste Alles, was zur Mahlzeit gehört, aber lasse eine geringe Lücke in der Vorbereitung, zur Erinnerung an Jerusalem; die Frau schmücke sich wie bisher, nur etwas Geringes lasse sie weg von ihrem Schmucke, zur Erinnerung an Jerusalem [1]! — Ein anderer Fall, in dem Josua mit seiner Beredtsamkeit übereifrige Skrupulosität besiegte, wird aus der Zeit berichtet, in welcher zu Beginn der Regierungszeit Hadrians der Bau des Heiligthums gestattet worden war [2]. Da hätte man, wie Simon b. Azzai berichtet [3], in der zum Holzbewahren dienenden Tempelkammer Menschengebeine gefunden und die Weisen wollten deshalb Jerusalem für unrein erklären. Da erhob sich Josua und sagte: „Wäre es keine Schmach und Schande für uns, wenn wir die Stadt unserer Väter für unrein erklärten? Wo sind denn die Todten der Sündfluth, wo die durch Nebukadnezar Erschlagenen, wo die seit dem letzten Kriege Gefallenen [4]?" Als der kurze Traum der Wiederherstellung des Heiligthums zu Ende war, und das Volk wegen der Zurücknahme der Erlaubniß sich offen zu empören drohte, da war es wieder der greise Josua, der die Aufregung beschwichtigte, in einer Rede, welcher er eine äsopische Fabel zu Grunde

---

Aehnliches berichtet, wie die erste von Josua (Baba bathra ib.). Grätz, IV², 426, führt daher mit Unrecht den fraglichen Satz als J.'s „Grundsatz" an.

[1]) Die Einführung כך אמרו חכמים zu Beginn dieser drei Lehrsätze, welche zum Theil auch Tos. Baba bathra c. 2 Ende zu lesen sind, scheint nicht ursprünglicher Bestandtheil der Rede J.'s zu sein, da er jene Lehrsätze wohl selbst aufstellte.

[2]) Grätz IV² 138 f., 442 ff. Derenbourg 414 f.

[3]) Tos. Edujoth 3, 3. In b. Zebachim 113 a citirt von Jochanan, doch ohne Nennung des Tradenten Ben Azzai. Dieser fand wol bei dieser Gelegenheit die genealogische Rolle, die oben (S. 228) erwähnt wurde.

[4]) Die Mischna hat von diesem Berichte nur einen kleinen Rest erhalten, Edujoth 8, 5. S. R. A. b. D.'s Commentar z. St.

legte und in der er dem Volke zu Herzen führte, daß sie froh sein dürften mit heiler Haut aus der Berührung mit dem herrschenden Volke hervorgegangen zu sein [1]). — Auch in gewöhnlichen Discussionen liebte Josua den gehobenen, rhetorischen Ausdruck: „O, wer könnte den Grabesstaub von deinen Augen heben, Jochanan b. Zakkai!" So sagte er zweimal, als er Ansichten aussprechen hörte, deren Gegentheil sein Meister gelehrt hatte [2]). „Ich schäme mich ob euerer Worte, o Haus Schammais". So sagte er zur Mißbilligung einer schammaitischen Ansicht [3]); doch als ihm ein Anhänger dieser Schule bewies, daß er Unrecht habe, bat er den unehrerbietigen Ausdruck den hingeschiedenen Meistern der Schule mit den Worten ab: „Ich stimme euch zu, Gebeine des Hauses Schammai's [4])!" Als er von Gamliel die Aufforderung erhielt, sich seiner Autorität zu beugen,

---

[1]) Gen. r. c. 64 Ende. S. Grätz IV[2], 142, 442.

[2]) מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי, M. Sota 5, 2 und 5 (vgl. oben S. 227). Später gebrauchte Jehuda b. Pedaja (Neffe Bar Kappara's) denselben Ausdruck mit Beziehung auf Adam (Lev. r. c. 25, Gen. r. c. 21), und Jochanan schreibt als Spruch, mit dem die Gräber eines Friedhofes zu begrüßen seien, vor: היודע מספרכם הוא יעורר אתכם הוא יגלה את העפר מעל עיניכם, j. Berach. 13 d unt.

[3]) בושתי מדבריכם בית שמאי. Tos. Ahiloth c. 5 Ende, Chag. 22 b.

[4]) נעניתי לכם עצמות בית שמאי. Tosefta hat für נעניתי: נמתי. Doch ist der Ausdruck gesichert durch die Erzählung in Joma 22 b, wo Nachman b. Jizchak eine ehrenrührige Aeußerung über König Saul diesem mit den Worten abbittet: נעניתי לכם עצמות שאול בן קיש. Gamliel leistet Josua b. Chananja mit den Worten Abbitte: נעניתי לך מחול לי (Berach. 28 a, vgl. j. Taan. 67 d) und ebenso Simon b. Eleazar (oder E. b. S.) einem Manne, den er gekränkt hatte (Taanith 20 b, Aboth di R. Nathan c. 41); bloß נעניתי לך wendet, einem abgewiesenen Armen gegenüber, Raba an (Kethuboth 67 b). Der Ausdruck נענה ל für zustimmen, erhören findet sich im biblischen Sprachgebrauch nur bei Ezechiel (14, 4, 7); vielleicht bedeutet er aber die Selbstdemüthigung (vgl. Exod. 10, 3, Jes. 53, 7), wobei jedoch das ל weniger passend wäre. — In Chag. 22 b hat die Apostrophe der „Gebeine" die Erweiterung veranlaßt, daß J. sich auf die Gräber der Schammaiten hingestreckt habe und dort jene Worte sprach.

ſagte er zu dem die Botſchaft überbringenden Akiba: „Es wäre mir lieber, daß ich auf der Bahre hingeſtreckt läge, als daß mir Gamliel Solches entbieten läßt [1]." Als Gamliel ihn in ſeiner Wohnung aufſucht, um ſich mit ihm auszuſöhnen und ſich eine ſcherzende Bemerkung über Joſua's ſchwärzendes Handwerk, — er war Köhler, oder nach Anderen Schmied — erlaubt, ruft J. aus: „Wehe der Zeit, deren Leiter du biſt und wehe dem Schiffe, deſſen Steuermann du biſt, daß du nicht die Mühſal der Weiſenjünger kenneſt, nicht weißt, wovon ſie ſich erhalten, womit ſie ſich ernähren [2]!" Als Akiba, der bis dahin von Eliezer nicht beachtet worden war, dieſen einmal in einer halachiſchen Frage in die Enge trieb, da ſagte Joſua ironiſch zu ihm, ein bibliſches Wort benützend (Richter 9, 38): „Iſt das nicht das Volk, welches du verachtet haſt, ziehe doch jetzt aus und kämpfe gegen es [3]." Als er in Gemeinſchaft mit Tarphon, Eleazar b. Azarja und Akiba den mit dem Tode ringenden Eliezer beſuchte, rief er aus: O Meiſter, werther biſt du Iſrael, als die Gottesgabe des Regens; denn der Regen ſpendet nur in dieſer Welt Leben, du aber ſpendeteſt ihnen Leben für dieſe und für die kommende Welt [4]!" Und als nach Eliezers Tode die genannten Lehrer die Meinungen des Hingeſchiedenen zu widerlegen ſuchten, da rief ihnen J. zu: „Man widerlegt nicht den

---

[1]) נוח היה לי מוטל על המטה ולא אמר לי ר"ג חדבר הזה. So j. Roſch Haſchana 58 b unt., in b. R. H. 25 a: ראוי לו שישול למטה שנים עשר חדש ואל יגזור עליו גזירה יו.

[2]) Berachoth 28 a: אוי לו לדור שאתה פרנסו [ואוי לה לספינה שאתה קברניטה] שאי אתה יודע בצערן של ת"ח כמה הם מתפרנסים וכמה הם ניזונים; in j. Taan. 67 d bloß die erſten 5 Worte.

[3]) Jer. Peſachim 33 b unt.

[4]) רבי חביב אתה לישראל ממתן גשמים שהגשמים נותנין חיים בעולם הזה ואתה נתת להם חיים בעולם הזה ובעולם הבא. So Sifrs zu Deut. 6, 5 (§ 32) und Mechiltha zu 20, 23 (73 a). In Synh. 101 a wird dies Tarphon, und Tarphons Zuruf — der E. mit der Sonne vergleicht — Joſua zugeſchrieben.

Löwen nach seinem Tode [1])!" Weil in rhetorische Form gekleidet, sei hier noch eines Ausspruches civilrechtlichen Inhaltes gedacht, in welchem Josua vier unter dem Schutze juridischer Unbestrafbarkeit begangene Verbrechen gegen das Eigenthum mit der Strafe des Himmels bedroht [2]).

2. Das Studium der Lehre. Das Gebet.

„Du sollst ihnen kundthun den Weg, auf dem sie gehen sollen, und das Thun, das sie zu üben haben." Diesen Rath Jethro's an Moses (Ex. 18, 20) erklärte J. b. Chananja mit der Bemerkung, daß unter dem Wege das Studium der Thora und unter dem Thun die gute That gemeint sei [3]). Die praktische Thätigkeit muß das Studium ergänzen. Für das arbeitende Volk aber, bei dem dieses von jener leicht ganz unterdrückt und so die Erfüllung einer religiösen Pflicht unmöglich werden könnte, stellte er die Norm auf, daß auch ein Minimum pünktlicher Gesetzesaneignung dieser Pflicht Genüge thut: „Wer zwei Halachasätze am Morgen und zwei am Abend lernt, den ganzen Tag aber sich mit seinem Handwerke beschäftigt, dem wird das so angerechnet, als ob er die ganze Thora erfüllt hätte [4])".

---

[1]) אין משיכי את הארי לאחר מיתה. So b. Gittin 83 a, in j. Gittin 50 a: אין אתם משיכין את הארי ל' מ'. In Tos. Gittin c. 9 (7) und Sifrê zu Deut. § 269 fehlt der Passus ganz.

[2]) ארבעה אין חייבין לשלם מן הדין ואין מן השמים מחלין להם עד שישלמו. So Tos. Schebuoth c. 3 Anf., in b. Baba Kamma 55 b: ד' דברים העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים.

[3]) Mechiltha z. St. (59 b): הדרך זו תלמוד תורה ואת המעשה זה מעשה הטוב. Auch דרך Exod. 13, 18 deutet J. so, s. oben S. 434.

[4]) Mech. zu 16, 4 (47 b): שונה אדם שתי הלכות בשחרית ושתים בערבית ועוסק במלאכתו כל היום מעלין עליו כאלו קיים כל התורה כולה Er lehnt dies an die zweite Hälfte des Verses so an, daß er das tägliche Auflesen des Manna allegorisch auf das tägliche Erlernen eines geringen Quantums der Gotteslehre deutet: „Es gehe hinaus das Volk und lese auf etwas an jedem Tage, dadurch werde ich es erproben, ob sie nach meiner Lehre wandeln oder nicht". Daß die Deduktion so zu nehmen

Dem entsprechend lehrt J., im Gegensatze zu Eliezer [1]), daß die Festtage zur Hälfte weltlichem Genusse, zur andern Hälfte dem Studium geweiht seien [2]). — Die Männer, welche das Volk richten und belehren, müssen jedoch von ihrer Arbeit sich lossagen, um nur mit der Lehre sich zu beschäftigen und ihres Berufes würdig zu sein [3]). Das Lebenselement Israels ist die Thora und so wie, nach Hiob 8, 11, Schilf und Ried nicht ohne feuchten Grund groß werden kann, so ist es auch Israel unmöglich, ohne die Thora zu leben [4]). Den Inbegriff des religiösen

---

sei, ist aus dem Zusammenhange klar, wurde jedoch sowol von Jellinek (bei Weiß zur Mech. 56 a) als von Friedmann übersehen. — Im Midrasch Schocher tob und im Jalkut zu ψ 1, 2 wird der Ausspruch J.'s als in einer Controverse dem Eliezers über die Phylakterien (oben S. 308) entgegengestellt tradirt und zwar mit der Modification, daß als Minimum des Studiums schon das Recitiren der Schema-Abschnitte gilt: ובתזדרתו יהגה יומם ולילה זו קריית שמע שאם אדם קורא אותו שחרית וערבית מעלה עליו הקב"ה כאלו יגע בתורה יומם ולילה. Hierauf folgt im Midrasch ein Satz Bar Kappara's, der mit anderen Worten dasselbe sagt, was J. in der Mechiltha: כל מי שהוא קורא שני פרקים שחרית וערבית קיים וכתורתו יהגה יומם ולילה. In b. Menachoth 99 b sagt das Letztere ähnlich der Amora Ammi: אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ום' אחד ערבית קיים מצות לא ימיש. Hingegen wird ib. der Satz vom Schema durch Jochanan im Namen Simon b. Jochai's so tradirt: אפילו לא קרא אדם אלא קריית שמע שחרית וערבית קיים לא ימיש.

[1]) S. oben S. 296.

[2]) חלקיהו חציו לאכילה ושתייה וח' לבית המדרש. Pesachim 68 b, Beza 15 b.

[3]) Mech. zu Exod. 18, 22 (60 a): כני אדם שהם בדלים ממלאכתם ועוסקים בתורה יהיו דנין את העם בכל עת.

[4]) Mech. zu Exod. 17, 8 (s. oben S. 94). Der Satz, als dessen Mitautor Eleazar Chisma genannt wird, wol in dem Sinne, daß dieser als Schüler Josua's (s. Frankel 134, Weiß II, 122) ihn tradirte, beginnt mit den Worten: המקרא הזה רשום ומפורש על ידי איוב, wonach diese Deutung zu den allegorischen Deutungen der דורשי רשומות gehörte (s. oben S. 154). Doch kommt רשום sonst in solchem Sinne nicht vor, und es wird räthlicher sein, die Lesart des Jalkut סתום anzunehmen, da dies einen oft vorkommenden Gegensatz zu מפורש giebt: verhüllt — deutlich ausgesprochen. Josua selbst sagt von den Sätzen der Schule Schammai's (Chagiga 22 b s. S. 451): ומה סתומות שלכם כך מפורשות על אחת כמה וכמה.

Studiums findet Josua in Exod. 15, 26 [1]) ausgesprochen, wo er eine Mahnung zum eifrigen Bemühen um die Lehre [2]), sowie die zwei großen Zweige der Traditionswissenschaft, Halacha und Agada, angedeutet findet [3]). — In seiner agadischen Schriftauslegung sucht J. überhaupt gerne Beziehungen auf die Hochhaltung des Studiums in den Text zu deuten [4]).

Gleich der Pflicht des täglichen Studiums hat J. auch die des täglichen Gebetes auf ein geringes Maß beschränkt. Während Gamliel das ganze Achtzehngebet zum täglichen Pflichtgebet erhob, lehrte J., ein kurzer Auszug desselben genüge [5]); und während nach G. auch das Nachtgebet Pflicht ist, leugnete J. dessen obligatorischen Charakter [6]). Diese letztere Opposition wurde der Anlaß zum Ausbruch eines offenen Conflictes zwischen den Gelehrten und dem Patriarchen und zur Absetzung des Letztern. — Das Privatgebet, lehrte J., im Gegensatze zu E., aber auf gleicher exegetischer Grundlage [7]),

---

[1]) Mech. z. St (46 a) in einer Controverse mit El. aus Mobiim. שמע אדם מצוה אחת משמיעין לו מצות הרבה שנ' אם שמע תשמע שכח אדם מצוה אחת משכחין לו מצות הרבה שנאמר (Deut. 8, 19) אם שכח תשכח. Man sieht, J. benutzte den Infinitiv vor dem Finitum als Grundlage der Deutung. Dieselbe wird in Mech. zu 19, 5 (62 b) anonym wiederholt; in anderer Form hat sie Sifrê zu Deut. § 48 und § 79. Der Satz über das Vergessen des Gelernten, Tos. Ahiloth 16, 8 und Para ad. 4, 7 ist, wie aus b. Synh. 99 a ersichtlich, von Josua b. Korcha.

[2]) Die „Satzungen" sind die חלכות und „was recht in Gottes Augen ist zu thun", das lehren אגדות משוכחות הנשמעות באזני כל אדם. Es ist das dieselbe Ansicht, welche die דורשי רשומות über den Werth der Agada aussprechen (oben S. 155, A. 2).

[3]) S. oben S. 434, zu Gen. 40, 10; S. 435 zu Exod. 13, 18; S. 436 zu Exod. 17, 8 und 17, 14. Vielleicht rühren auch die oben S. 155, Anm. 1 erwähnten Deutungen zu Exod. 15, 22 und 15, 25 von Josua her, der auch לחם symbolisch auf die Lehre deutet (unten Abschn. 4).

[4]) M. Berach. 4, 3.

[5]) Bab. Berach. 27 b, j. Berach. 7 c unt.

[6]) S. oben S. 298.

hat dem Pflichtgebete nachzufolgen. Ein kurzes, aber durch einen — wahrscheinlich in Folge einer Corruptel — undeutlichen Ausdruck verunstaltetes Gebet für Zeiten der Gefahr hat die Mischna von ihm erhalten [1]).

3. Religionsgespräche. Erzählungen und Sagen.

Außer der um das Jahr 95 mit anderen israelitischen Weisen unternommenen Reise nach Rom [2]) ist keine andere Romfahrt Josua's bekannt. Alle in den Quellen vorkommenden Berichte, aus denen man Josua's Aufenthalt in der Weltstadt vor oder nach jenem Zeitpunkte entnehmen könnte, führen auf die erwähnte Reise zurück. Nach Rom wird auch die Befreiung des Hohenpriestersohnes, des spätern Gesetzeslehrers Ismael b. Elischa durch Josua verlegt; doch muß dieselbe bald nach der Zerstörung Jerusalems und noch in Palästina selbst Stattgefunden haben [3]). — „Römer" fordern Josua auf, ihnen die Auferstehung der Todten und

---

[1]) M. Berach. 4, 4, הושע השם את עמך את שאריח ישראל בכל מרשת העיבור יהיו צרכיהם לפניך. Den Ausdruck ס' העיבור hat man in Babylonien schon im dritten Jahrhundert nur deuten, nicht erklären können, Berach. 29 b. Der pal. Talmud hat nichts darüber. Neuere Erklärungsversuche s. in Chaluz II, 104, im Jahrbuch Bikkurim II, 38—45 (Oppenheim), Maggid IX, 213 f., Ben Chananja 1, 561 f., II, 169, 325, VI, 279, 538. Die Tosefta Berach. 3, 7 und Bar. Berach. ib. kennt ein anderes kurzes Gebet Josua's; doch hat Tos. die Lesart ר' יוסי für ר' יהושע.

[2]) S. oben S. 251.

[3]) Die Erzählung kommt an vier Stellen vor; nur Gittin 58 a und Echa rabba zu 4, 2 bezeichnen den befreiten Knaben als künftige Größe und als Ismael b. Elischa, in Tos. Horajoth 2, 5 f. und j. Hor. 48 b fehlt diese Beziehung. Die letzterwähnten Quellen haben wieder ein in den ersteren fehlendes Détail, daß nämlich J. den befreiten Knaben „nach dem Lande Israel geschickt habe". Es scheinen zwei verschiedene Versionen vorzuliegen: die eine berichtete die Befreiung des Knaben Ismael, die aber erst nachträglich nach Rom verlegt wurde; die andere weiß nichts von der Bedeutung des Befreiten und läßt die Befreiung in Rom Stattfinden.

das Vorherwissen Gottes zu beweisen. Er bringt für beides die Verkündigung in Deut. 31, 16 als biblische Beweisstelle, muß aber den Einwand gelten lassen, daß die Auferstehung von dort nicht zu beweisen sei [1]). Dieser Bericht gehört in die Reihe der Religionsgespräche, welche von dem Aufenthalte Gamliels und seiner Gefährten in Rom überliefert wurden [2]). Dahin gehört auch die Anekdote, in der Josua durch seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse Gamliel aus einer Verlegenheit hilft [3]). Ein Philosoph, der durch Beobachtung die Trächtigkeitsdauer der Schlange erkundet hatte, fragte nämlich den Patriarchen, nach welcher Zeit die Schlange gebäre. Dieser weiß es nicht und kann erst, nachdem ihm Josua aus Gen. 3, 14 die Dauer von sieben Jahren deducirt [4]), dem Fragenden Bescheid geben. Der Philosoph „schlug den Kopf an die Wand und rief aus: Was mich siebenjährige Mühe gekostet hatte, das reicht mir dieser mühelos mit dem Stabe". Diese Erzählung, welche offenbar die Tendenz zeigt, jüdische Weisheit als der heidnischen überlegen darzuthun, wurde in den babylonischen Schulen zum Ausgangspunkt einer längern Sage [5]), in welcher Josua b. Chananja, „der Weise der Juden [6])" die „Alten von Athen [7])"

---

[1]) וקם zieht J. zum ersten Satztheile, muß aber zugeben, daß es auch zum zweiten gehören kann.

[2]) S. oben S. 254, Anm. 4.

[3]) Gen. r. c. 20. S. S. 251, Anm. 6. Der Ausdruck הושיט בקנה auch in der Erz. von Akylas, Gen. r. c. 70.

[4]) Die Deduktion, ein wenig variirt, wird Bechoroth 8a durch Jehuda im Namen Rab's tradirt, doch mit dem Zusatze, daß man als letzten Autor Josua b. Chananja nenne: ומסיים בה משמיה דר' יהושע בן חנניה. S. Agada der bab. Amoräer, S. 17, A. 108.

[5]) Bechor. 8bf. Die babylonische Abfassung der Sage beweist auch die Sprache, z. B. die persischen Wörter דרבנאי ביסטרק.

[6]) חכימא דיהודאי. In Echa r. zu 1, 1 (רבתי g. Ende) sagt ein Knabe zu Josua: אשרי הוא חכם של ישראל.

[7]) סבי דבי אתונא. Im Midrasch (s. unten S. 459, A. 3)

besiegt. Den Hintergrund dieser Sage bildet die Berührung Josua's mit dem „Kaiser", das ist Hadrian. Dieser ist es, der an ihn die Frage stellt, welche nach der palästinensischen Quelle der Philosoph an Gamliel richtet. Die Antwort Josua's steht im Widerspruch mit der Meinung der Alten von Athen, von denen der Kaiser gelernt hatte, daß die Schlange nach drei Jahren gebäre [1]). Da erbietet sich J., seine Ueberlegenheit durch die Herbeischaffung der heidnischen Weisen aus ihrem für Fremde unzugänglichen Wohnsitze zu erweisen. Auf einem ihm vom Kaiser zu diesem Zwecke erbauten Schiffe erreicht er denselben und verschafft sich durch List den Eintritt. Die heidnischen Weisen suchen ihn durch allerlei Fragen und Räthsel in die Enge zu treiben, aber vergebens, und der eingegangenen Bedingung gemäß müssen sie seiner Einladung auf sein Schiff Folge leisten. Er läßt nun die Anker lösen und bringt die Alten von Athen vor den Kaiser, dem er mit Wasser aus der oben besprochenen [2]) Stelle im Ocean die Natur des Meerwassers experimentiell erklärt. Seine Gegner benehmen sich in Folge eines Blendwerkes frech gegen den Kaiser, und sie müssen zur Strafe in das Gefäß mit dem absorbirenden Meerwasser fortwährend Wasser schöpfen, was sie so lange vergeblich thun, bis „ihre Arme aus den Schultern fallen" und sie schmählich unter-

---

heißt Athen אתונם. בי אתונא oder בי אתונא zeigt eine in Babylonien übliche Bildung für Ortsnamen; auch scheint in der Sage das Bewußtsein der Identität von בי אתונא mit der berühmten Stadt der Athener zu fehlen. Nach Dubs in Chaluz II, 160 f. wäre בי אתונא = Athenaeum, das nach Aurelius Victor von Hadrian in Rom gegründet wurde. Gegen diese Auffassung spricht aber deutlich genug die Seereise der Sage. — Auch scheint der Sage der Aufenthalt Hadrians in Athen zu Grunde zu liegen, wo der Kaiser besonders mit den Gelehrten und Philosophen umging.

[1]) S. Levysohn, Zoologie des Talmuds S. 10 und 237.

[2]) S. 349.

gehen [1]). — Man sieht, auch der Schluß der Sage, überdies in einen Nachhall des Mythos vom Faß der Danaiden [2]) ausgehend, ist, gleich ihrem Anfange, in einer ältern Erzählung von Josua b. Chananja begründet, welche wieder ihrerseits, wie oben gezeigt wurde, aus einem kosmologischen Theorem J.'s hervorging. Aber auch der eigentliche Rahmen der Sage, die Besiegung der Athener durch den jüdischen Weisen, führt auf ältere Quellen zurück. Der palästinensische Midrasch bringt eine Reihe von Schwänken und Volkssagen, welche ihrer Entstehung nach gewiß in alte Zeit hinaufragen und in denen der Witz Athens durch die scharfsinnige Klugheit der Jerusalemier besiegt wird [3]). Zwar nennt der Midrasch Josua b. Chananja in diesen Erzählungen nicht, aber eine derselben [4]) läßt einen Athener von den Schülern Jochanan b. Zakkai's besiegt werden, zu denen in erster Reihe ja auch Josua gehört. Die Schüler Jochanans offenbaren in dieser Erzählung schon im zarten Jugendalter ihren Geist, ganz wie in jener anderartigen Schulsage [5]), in welcher Schulkinder in Abwesenheit der Lehrer [6]) Lehrhaus spielen und die fünf Endbuchstaben auf sinnreiche Weise deuten; aus diesen Kindern, wird hinzugefügt, seien große Männer geworden, darunter auch Eliezer und

---

[1]) Bechoroth 9 a. מלו עד רשמוט כשמיהו ובלו להו ואזל.

[2]) Auch die Zahl der 60 Athener ist von der Zahl der 50 Danaiden nicht sehr entfernt.

[3]) Echa r. zu 1, 1 Textw. רבתי. Es sind zehn Erzählungen, die erste beginnend mit ר' מירושלים אתו לאתונא, die zweite mit חד מירושלים, die übrigen mit חד מאתינם אתא לירושלים, אזל גבי הגרא באתינם. S. meinen Aufsatz: „Alter jüdischer Volkswitz in der muhammedanischen Literatur" in Grätz, Monatsschrift, Jhg. 1870, S. 68 ff.

[4]) Die sechste der mit חד מאתינם beginnenden.

[5]) Jer. Megilla 71 d, Gen. r. c. 1. Vgl. b. Sabbath 104 a.

[6]) Auch die Schüler Jochanans besiegen den Athener, כך לא הוה רבידון גבידון.

Josua [1]). Den Zusammenhang zwischen den Schwänken des Midrasch und der babylonischen Sage von Josua b. Chananja bezeugt vor Allem auch der Umstand, daß in der letztern der Inhalt zweier jener Schwänke nur mit geringen Aenderungen sich wiederfindet [2]).

Der eben erwiesene Zusammenhang zeigt deutlich genug, daß die Unterredung zwischen Josua b. Chananja und den Alten von Athen nicht etwa eine allegorische Behandlung tiefer religiöser Fragen sein soll, wie das in geistvoller Weise einer der scharfsinnigsten Commentatoren des Talmud durchzuführen versuchte [3]), sondern in erster Reihe gleich den Erzählungen des Midrasch das Erzeugniß frei schaffenden Volkswitzes enthält, mit der Tendenz, jüdischen Witz über heidnischen siegen zu lassen. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß jene Unterredung auch zwei Fragen enthält — von der Mauleselin, die gebärt und von dem Salz, das dumpf wird, — deren polemische Beziehung auf das Christenthum [4]) deutlich genug durchschimmert und die beweisen, daß die babylonische Sage auch aus den polemischen Gesprächen Josua's Elemente aufnahm. —

---

[1]) אמרון ר׳ אליעזר ור׳ יהושע הזן מגידו. In Gen. r. wird anachronistisch auch Akiba genannt.

[2]) Im Midrasch bringt der Athener in Jerusalem einen gebrochenen Mörser zu einem Schneider, daß er ihn flicke; dieser reicht ihm eine Handvoll Sand, daß er ihm zuerst Zwirn daraus drehe. Im Talmud fordern die Alten von Athen Josua auf, daß er einen zerbrochenen Mühlstein zusammennähe; er entgegnet, sie mögen ihm dazu Fäden aus dem Steine ziehen. — Im Midrasch läßt sich der Athener durch einen Knaben Eier und Käse bringen und fragt ihn dann, welcher Käse von einer weißen, welcher von einer schwarzen Ziege stamme; der Knabe antwortet mit einer Gegenfrage, welches der Eier von einer weißen, welches von einer schwarzen Henne gelegt sei; im Talmud wird Frage und Gegenfrage, nur in umgekehrter Folge, von den Alten von Athen und Josua berichtet.

[3]) R. Samuel Edels in Chidd. Agadoth z. St.

[4]) Nachgewiesen durch Güdemann in seinen Religionsgeschichtlichen Studien S. 89, 136 f.

Dieſer polemiſchen Geſpräche nun bietet ſowol der babyloniſche Talmud als der paläſtinenſiſche Midraſch eine beträchtliche Anzahl. In denſelben iſt der Kaiſer Hadrian[1]) als Frageſteller genannt, in zweien ſeine Tochter. Nur einmal[2]) wird erzählt, daß ein Chriſt[3]) mit Joſua im Palaſte des Kaiſers pantomimiſch disputirte. Jener deutete dem jüdiſchen Gelehrten mit Pantomime darauf hin, daß Gott ſein Antlitz von Iſrael abgewendet habe[4]); Joſua erwidert ebenſo, daß Gottes Hand noch immer ſchützend über Iſrael ausgebreitet ſei[5]). Die letztere Pantomime wird aber vom Ketzer nicht verſtanden und er muß, ganz wie die atheniſchen Weiſen, mit dem Tode ſeine Verwegenheit büßen. — Als Seitenſtück zu dieſem ſtummen Dispute wird ein anderer überliefert, in dem Joſua die Ehre Iſraels gegen einen Ketzer vertheidigt; der Kaiſer wird dabei nicht erwähnt[6]). Der Ketzer ſprach J. höhniſch an: Du Dorngeſtrüpp, denn von euch iſt geſchrieben (Micha 7, 4): „Ihr Beſter iſt wie Dorngeſtrüpp“ Da entgegnete der Rabbi: Lies doch den zweiten Theil des Verſes: „Der Redliche iſt ein Gehege“. So wie dieſe, müße auch die erſte Vergleichung in gutem Sinne aufgefaßt

---

[1]) Im Midraſch אדריאנוס, im Babli bloß קיסר.

[2]) Chag. 5 b. S. Grätz IV, 450, Güdemann, Rel. Stud. S. 139 ff., Joel, Blicke in die Religionsgeſchichte I, 35.

[3]) מינא, אפיקורסא. S. Friedmann, Beth Talmud I, 298.

[4]) Vgl. die Anwendung von Hoſ. 5, 6 in dem Spotte eines Ungläubigen gegenüber Gamliel, S. 254.

[5]) Die Erklärung Güdemanns, daß ſich die Pantomime auf Jeſ. 5, 25 und nicht auf die im Talmud erwähnten Verſe beziehe, ſcheitert an der Unmöglichkeit, in לא שב אפו, und ſei es auch in frei agadiſcher Weiſe, das Abwenden des Antlitzes zu finden, da אפו nur Zorn bedeutet. Wenn J. ſeine Geberde mit ידו נטויה עלינו erläutert, ſo wendet er einen bibliſchen Ausdruck an, der am klarſten die Zeichenſprache in die Wortſprache überſetzt.

[6]) Erubin 101 a. Die Leſeart ר' יוסי בן תניא iſt nur durch unrichtige Auflöſung von ריבה entſtanden.

werden, nämlich so wie Dorngestrüppe die Risse in der Mauer schützen, so beschützen uns die Guten in unserer Mitte!

Die Gespräche zwischen Hadrian und Josua haben das Gemeinsame, daß dieser seine Antwort durch Experimente und sonstige Veranschaulichung dem Verständnisse des Kaisers näher bringt. Man muß in den Relationen über diese Gespräche so Manches auf die Rechnung der übertreibenden oder ändernden Sage stellen, man wird das eine oder andere Gespräch als fingirt betrachten müssen; aber aus dem Ueberblicke dieser Unterredungen werden wir uns dennoch ein Bild des Verkehres zwischen dem geistvollen jüdischen Weisen und dem lebhaften und wißbegierigen Kaiser — **curiositatum omnium explorator**, wie ihn Tertullian kennzeichnet [1]) — machen können. Zuerst sollen die im Midrasch, dann die im Talmud tradirten Gespräche skizzirt werden.

Wie schuf Gott die Welt [2])? Diese Frage beantwortete J. mit dem Bilde von Zwirnknäueln, die Gott nach den sechs Richtungen des Raumes (die vier Weltgegenden, oben und unten) unter einander gemengt habe; er meinte die Elemente, aus deren Mischung die Welt entstand, und zwar, wie wir annehmen dürfen, die sechs im zweiten Verse der Genesis genannten Stoffe, die wir aus einem andern Religionsgespräche dieser Zeit schon kennen [3]). Um dem Kaiser diese Vorstellung von der

---

[1]) S. Renan, **L'Église Chrétienne, p. 4.**

[2]) Gen. r. c. 10 Anf.

[3]) S. oben S. 253. Daß man die sechs „Fadenknäuel" wirklich als bestimmte Elemente denken muß, wird aus Folgendem klar. Dem Gespräche zwischen J. und Hadrian geht im Midrasch eine Controverse voran zwischen Jochanan, Chanina und Chama b. Chanina. Nach dem Ersteren schuf Gott das All durch die Zusammenmengung zweier Knäuel, nach Chanina waren es vier, nach Chama b. Chanina, sowie bei Josua, sechs. Nun erläutert Jochanan seine beiden Knäuel als אש של מים ומים של שלג (Wasser und Feuer). Wir dürfen daher auch von den Andeern annehmen, daß sie bei ihren

Weltschöpfung einleuchtender zu machen, führte er ihn in ein winziges Gemach, dessen Decke und Wände er mit den Händen berühren konnte: so habe auch Gottes Schöpferthätigkeit alle Räume des Universums erreichen können. — Wir erhalten hier zugleich ein Specimen aus der Geheimlehre, als deren Hauptträger nach Jochanan b. Zakkai sein Schüler Josua b. Chananja genannt wird [1]), und zwar aus dem kosmogonischen Theile derselben; in den theosophischen führt uns folgendes Gespräch, das wir wörtlich anführen wollen [2]): Hadrian. Ihr saget, daß keine Engelabtheilung zweimal lobsingt, sondern daß Gott täglich neue Engel erschaffe, die ein Lied ihm zu Ehren singen und dann gehen; wohin gehen sie? Josua: Dorthin, woher sie geschaffen sind. H. Woher sind sie denn geschaffen? J. Aus dem Feuerstrome. H. Wie verhält es sich mit diesem Strome? J. Er ist wie dieser Jordan, der bei Tag und bei Nacht nicht zu fließen aufhört. H. Und woher kommt der Feuerstrom? J. Aus dem Schweiße der Thiere am Gotteswagen, den sie unter der Last des Gottesthrones vergießen [3]). Ein Rath des Kaisers warf die Bemerkung ein, daß der Jordan nur bei Tag fließe. Darauf Josua: Ich beobachtete in Beth Peor, daß er bei Nacht ebenso wie am Tage fließe [4]).

Eine Frage Hadrians betraf die Auferstehung des Leibes [5]). Dieselbe, belehrte ihn J., wird aus einem mandelförmigen

---

Zahlen an bestimmte Elemente dachten. Für die Sechszahl Chama's und Josua's bietet sich uns ungezwungen die im Texte gegebene Erklärung, und die Vier Chanina's dürfen wol als die vier bekannten Elemente der Griechen gelten.

[1]) S. oben S. 163.

[2]) Gen. r. c. 78 Anf., Echa r. zu 3, 23.

[3]) Diese mystischen und gewiß nicht in ihrem Wortsinn gemeinten Anschauungen beruhen zum Theil auf Echa 3, 23 und Dan. 7, 10. S. b. Chag. 13 b f.

[4]) In Echa r. macht der Kaiser selbst diesen Einwurf.

[5]) Gen. r. c. 28, Koh. r. zu 12, 5.

Knochen in der Wirbelsäule bewerkstelligt werden; denn dieser ist, wie er mit Experimenten zeigte, unzerstörbar [1]).

Die Frage nach der Natur des Meerwassers war schon oben besprochen [2]). Es wird im Midrasch [3]), ohne Beziehung auf Josua, von Hadrian erzählt, er hätte an das Ende des Okeanos gelangen wollen, um ihn auszumessen. Zu diesem Zwecke fuhr er drei und ein halb Jahre [4]), den Weg unablässig mit Tauen messend; endlich hörte er eine Himmelsstimme: Umgekommen ist Hadrian [5]). Ferner wollte er wissen, wie die Gewässer des Meeres Gott preisen. Er ließ Glaskasten bauen, gab Menschen hinein und ließ sie auf den Meeresgrund nieder. Als sie wieder hinaufgezogen wurden, berichteten sie, sie hätten den Lobgesang des Oceans gehört, bestehend aus den Worten des Psalmes (93, 4): „Mächtig ist in der Höhe der Ewige".

---

[1]) לוז. S. Levy, Talm. Wörterbuch II, 481 a.

[2]) S. 348 f. Zwei Sagen, in denen Josua b. Chananja seine Gewalt über den „Fürsten des Meeres" שריה דימא bekundet, lesen wir j. Synh. 25 d.

[3]) Schocher tob und Jalkut zu ψ 93. Levy, Talm. Wört. I, 32 b citirt für אוקינוס unrichtig אודיינוס, das er mit „adriatisches Mere" übersetzt, als ob Hadrian dieses hätte ausmessen lassen.

[4]) So Jalkut, Sch. tob nur 3 Jahre.

[5]) Jalkut כאילו אבד אודיאנוס, viell. corrumpirt aus כלה אבד אד; Sch. t. כלה אודריא.

ולאט אמר

על משפחות המושלים עברתי אתמול לארץ נוגנים שחרתי
כנור לנגן טפחה ידי ועל ימין יתרי בכלי קשרתי
ואנגנה אולי ביום אתעדנה ירוח למרי לב ובשיר שרתי
אם לא בימי לא במותו ימצאו שיר אחרי על הר נבו קברתי
ולא כגרני קם לשיר נביא יהי קדש ואל כועלתו קשרתי
מה מצאו בי חטא ועון שוטני האעבור תורות ברית הפרתי
יחרבו צירי ולא יכתבו בכתב בני עמי ליום אמרתי
צר לי בעמלקי לדלקי יארוב אקוב בשמעי אחריו עפרתי
לו קם צבא שחק ודלק אחרי האערוץ כיום והשתערתי
נתפזרו עתות אנחה עברו ושנות הנחה בעדי עטרתי
אהיה לעולם עוד גביר אם מדביר נכבד כארבה או כגוב ונערתי
חלד לאט לי לאצילי אט ואט להם שלומי אהבה זכרתי
היכל י"ו העבודה לפני אם אבגדה בה ואם שקרתי
רוח זמירי על פניהם יחלוף שערת בשרים מרתת שמרתי
או לקראתי חרדו לא למדו ראו והביטו אשר בקרתי
כמה יביאון מעדניהם לפי ואשת מיינם והשתכרתי
ואשכנה תוכם כמלך בגדוד נשען על ידם והתפארתי
המה אהבוני נדבה אוהבם נצח ובחרו באשר בחרתי

ולדרגיניא אמר

בני דרגינייא אל טל ואל מטר ושדי תרומות — כי שם נגעל מגן הגרני מן השמים לחמו לנקום נקמות

נוגן שחוק צריו ורנתם נהפך וכל היום נגינתם
השואפים רוח באות לב כי מי ישיבנה ותאנתם
בוטחים בעשרם ואני נודד נחת והם תחת תאנתם
דוה אני המה כגן רוה עלו והצמיחו כנגנתם
אל נא בשלם יהיה סכם יבנו בהר ציון מעונתם
תופי וכנורי לקול בוכים הופכים ועוגבי לקינתם
ויהי בפיהם זה שמי הטוב סתום כרב מאיר במשנתם
אויה ליום דרתי מקום תנין אויה ליום גרתי שכונתם
לו אעבור לשכון באחריתם נדתי והרחקתי מדינתם
אותי בחדריהם יחפשון אורב ישימוני לפנתם

או לקרשים לילה אפנה תרתי לבבי באמונתם
יאמרו כנואף אשמרה נשף חסד אני זוכר ליונתם
ואני לקצוי הנרדד אברח אם כחלום אפגש עדיניתם
כמעט אחכה יום פקודתי יאבד שמי ותכל תלונתם
אך יקרב יומם ואמצאם תחתי בבא הדשם ושנתם
שכרי לקץ ימים ובחייהן אאמין ואלך לשניתם
מה מעשיהם או אביהם מי שיהיה צלם וצנתם
אשמור לפי מחסום בעוד העת להם משחקת ועונתם
לו ישמעו עוכרי אליל שירי ואעלה על לב תבונתם
כמה אני ירא ליום מותי פן יעשון אותי תמונתם
מן או לקטר יחדל לגד ויקטרו עלי לבונתם
או לישישים ירקחו עטי בו הייתה ערנה לזקנתם
מי יאסוף מילי ויחצבן בצור ובלוח חבונתם
ויכתרוני עוד ימי חדוה ויחגו אלו הגיונתם

וזה אשר שלח לקבוץ ראשי הקהלות

למי אנום ואן אמצא מצודה ולי פורשים לכל רוח מצודה
אדה גרני למי לעג למי בז למי אוי רק לנפשך השודדה
כתם כסף ואין טרף לכלכל וכלתה חרדה החמודה
ואולי גואלי מוריש ומעשיר ומשיב לבעלים האבדה
וגם הוא לי ברעה לישועה ומשגב לפני יום הפקדה
ולשוא יגשו רודפי להרפי בחזקות הנחושת אעמודה
ולו ננעו בשיורי יפרץ בם כנוגע בקדשי העבודה
גאוני חשבו לנפיל ולשפיל ככודי בין קהל רחנים ועדה
ולו כל ככבי שחק לנפשי יריעון לא אשיחון כל כבודה
לכן אמון מכחש יקראו לו גדל פשע וחטאתו כבדה
ואלי הייתה בטני כזבים ושכלתים ואין כח ללידה
ואם בגלל יהמיון הלא את יחרד יצחק חרדה
ואיה נפלאות פיו במליצות ברעה עם בני אלים להודה
ושרי מם ישימוני למרמם לקול נוגש אחותני רעדה
ולמשפט אני מגיש עצומות ואתרנן לקצין שר תעודה
באין כנף ראו אם יאבר נץ באין אברה ונוצה התסידה
כנע יחליף השר עצמו ומשקיטי ביום חגת יהודה

עוד לו.

בספר הגרני כל הגדולות אשר עשה בארץ בה ישכון ובן חיל נצב לפניו ושירו בעיניו לא יכון ואמר אאון ואחקר ואתקן משלו והוא לא יוכל לתקון.

מידעי לנגן טוב ולשור וכנורי לכונן טוב ולקשור
התורוני ולמה את יתרי תנפצו וכוננתים במישור
עלה גרני צעק חמס ותנהק כפרא בכלות דשא כמו שור
הבינוני תמוך פלך בכפי ואיך ידי אשלח בכשור.

שיר ידידות לגרני אשר לפחתו יקרבנו וביום השבת יערכנו בהיות הגרני במנואשקא שלח לו בחור אחד משם שירים שנים ובאו אליו באשו לילה ואפלה והוא השיבו בלילך שירך עמי

שתים זו בשמעי קול צעדה ושד ויחרד יצחק חרדה
ומי זה מחריד נפשי ושוקט ובוטח אחזתני רעדה
ועינו שמרה נשף כנואף והסתתר כדוד במצודה
אהה גרני כדי קצף כדי בוז והלעג לנפשך השדודה
בקום גבר בעד לילה לדבר ודומיה לך ישים להודה
ולו כל ככבי שחק לנפשו יריעון לא ישיחון כל כבודה
ועול לימים היודני ויגיד אמצי בין קהל מזנים (רוזנים ?) ועדה
ואיך לבו מלאו או מצאו ביום קראו למלך שר תעודה
ולולי כי נושא פני איש אני נשבע בקדשי העבודה
כשסע הגדי אותו אשסע באמרי פי ובא יום הפקודה
כדוב שכול כלביא אפגשהו ושירי הוא כגור אריה יהודה
ואם ישחק ביום אלך וארחק לכל רוח פרושה המצודה
הבת שירך עקרה היא בני או כבר הרתה ואין כח ללידה
אשר ילדה שנים לך בימי ולמאות נות שירי גדודה
באשמורת לבבי החרדת בשיר ויחרד יצחק חרדה.

שיר ידידות לגרני אשר שר ביום הניח אלהיו לו מכל סביביו ביום הציל ייי אותו מכף כל אויביו

חרדו בני אדם ואל תרגעו יום מכנף האו ץ ומיר תשמעו
מרום לקולי יחרצו סובבים על חוג וישורו ויתרועעו
לו ככבי בקר ברעי שחחו נגדי כסיל כימה ועש יכרעו
גם ככבי לכת בלכתי ילכו שמש וירח בנועי נעו

אלו אשורר כל עדינות אוספו יצאו בנות עירי בפה תבעו
אף אחרי לא ידעו קברי עלי תלמי עפרי מור דרור יזרעו
ריקם יגילו רודפי חנם ולא לקשי מצוקותי דברי לעו
כי יהיה מטר לפי שירי וטל אמטיר ערי עיינות תהום נבקעו
שירי לעונים ללא אור יחזו או רגלים לאשר יצלעו
מול שוטני לא ירעו פני אבל עיני לבבי מכאב דמעו
אלו שאגותי לתני נהפכו גברו ומטה אהרן בלעו
או על פני שחק יגוני יפרשו עדפו יריעותיו והשתרעו
אם נחשלים אזרו חיל כפיר שואג כשסע הגדי שסעו
חימות לבבי לו שפתו עברו ירדן כמטה אל וים כרעו
כי ראתה עיני שוללים כל הוללים שוכחי אלהים בבריה פשעו
אתי במשפט מי אלהי יעמוד איך ישפטו עם מדרכיו תעו
לשודדים ירוח וגוע בעדים שורש ישורנו ואף נטעו
אינם באידם בעמל אדם וחי אל אם כמות כל האנוש יגועו
לא יקראו פגע ונגע יטשם נופלים בעד שלח ולא יבצעו
ואני ברדפי טוב רדפוני בני עולה אני אצדק והם ירשעו
צוקות תסבינה כקלעים והם נפשי בכף קלע נדוד קלעו
הרוך והענוג בהכלי תענוג בבוץ ובטיט רגליו הטבעו
יה למנגן טוב שפות שלום ועד מתי רביבי חסדך נמנעו
רוחי בחיינה מליצות מעפר מות ומרדת שאול יפדעו
חלד חצוד בציר אמרי וחתום יען לדור דור מעשי נודעו
בחצוצרות תודה לגרני שוררי שרים בשופר ביקר תתקעו
כי תרעבו אוכל ומנעם תתאו מזיז כבודו יערב בשבעו
כל תופשי כנור לקיים מאמר תאלו בחי גרני ותשבעו
ספרו שנות השיר ויום הולדו ראש לחדשיו על שמו תקבעו
אבי קרא נא ממעון קדשך דרור נסו אנחות רך זעות זעו
נפלו לבניך בנה גזית בני גרני ושקמים תחליף גודעו
לך למברכים אוררי יום אהפך טרפך ולחם חקך לא יגרעו
כי מלכי שלום סביבך יחנו אלה לדרכם ילכו יסעו
עבדי עמל זדים לפיך אאסוף נכרים להנחיל אוהבי ייגעו
ארבה כבוד השיר בימי ואעשיר שוא יתנו נדא ובי יפגעו
אאור מליצי דור אדמות יסחרו אשפיל גאון השיר ויכנעו

ובער צרורי כסף כדי קצף לאיש ישחתו ארצה וכף ירקעו
החוכשים ראשם למען כחשם ובחלואי עצלה נוגעו
אף אוהבי הבו והמה יקרבו על שולחנות דים וישתעשעו
אגבה ולא אשוח לגבר יעשר לו אוצרותיו יעזר נגעו
כי ינחלו כבוד חכמים אעבור על המחזה אזני ירצעו
את נוגנים אריב וטוב וגם רוזנים לי יצאו ריבות והתגלעו
גולת אריאל הנני נוגנך ליום לי נוגנים יחלו נושעו
לו מחשבי לצבעים והפך אצבע אשר לא צובעים צבעו
אשים למילי קץ בחדרי בטני המה כמכותי כאר נבעו
ותהי גדולתי לדור דורים לנם יום מכנף ארץ ומיר השמעו

בתים לר' ישעיה בנו רבש ששלח לגרני

לכו לבשו חרדת עם סגולה ולא עוד תלבשו בגדי גדולה
לכו לבשו קנאות איש לשואות עליכם דברה נפש נקלה
לאיש עול יודע שיר קם בלקם בסכלותו והוציא קול המולה
אשר מכל אשר היו לפניו ועד היום הרי נפשו מעלה
ומה יאמר אנוש נבזה כמו זה ואין לו שם ולא פועל ומלה
ואיך יגאה אנוש נכאה ונלאה ואמרתו פשיטו מגלה
ואיך סכל תכל נפש לדבר בשרי שיר אשר היו תהלה
וחשב להרס שלה ב:דלו ודרך שר בכלתו וסלה
הלא נודע בטוב פעלו וביהו בתרשיש שיר וכל חבמה סמולה
בימי בטח אנוש נאלח לדבר במו שר מחסה נפשו וצלה
ומי הוא זה מלאו לב לדבר במו נפש זרועה מושלה לה
ואיך יאמר אנוש נקל ונבל אשר שיר לעטרה לו וגלה
ואיך רזה יגל רזה תבונתו אשר הוכה בציר פחי וחולה
ואיך יציא לאור כל תעלומה אשר חזה בכל יום מרחלה
ואם הוא מול אמת ערל לבב ויפקד אל עלי כל מול בערלה
ואיך ישמחו שרים ושרות וישירו בקול תוגן וכלה
ומה יישיר בשיר עוד איש לבבו ועוללים עוללהו בזמלה
ואין להבן בר תבונות ונפשו עד מאר שרה ודלה
הלא גרנו אמת גורן אטרים וכו קוחים כסוחים לא רכולה
ואם כן כמו אמר ודבר יהי נואש לבבי מנחלה
ואם ירבה כמו זה בעירתי ומי יוכל נשוא בעדם תפלה

ולא יחכם אזי ישכיל הכי ה שתיקה לו ודומיה תהלה
בת שיר יפת מראה יפת העין אם קם לענותך באף אם קין
אל תפחדי ואל תמרדי אכן חדי כי פעלו אפע והוא מאין
אל תצאי לריב ואל נא תלבשי בגדי נקמות בת ובגדי זין
ישתה בכוס רעל באף אל יין נס כי אל תהי ברה בסובאי יין

העת אמר צר מר חמר שותה ומרקד ביסבי (?)
כי רמתו תוך שותתו אחרי מותו שירים תרבה
אמרתי לו תועלתו לא תמות גם אשו לא תכבה

נאום הגבר הוקם על הלובש קנאה, להנקם מאויבי האשל הגדול השילוני כבודו הארץ מלאה דברה בי נפש נקלה ונכאה, חשב לקלות גאונו, איש אשר לא ישית עם כלבי צאנו, ובשמעו הדברים יצמת כי לכלב חי טוב מן האריה המת, ועל זאת כמעיל קנאה לבש, אני אני הוא ישעיה ב"ר שמואל בנו דבש

וזאת אשר שלח לו על גב הכתב

סכל מרבה דברים על גברים נברים וברים שופך בוז על נדיבים, אצילי ישראל אנשים חכמים וידועים עם אלהים ועם אנשים טובים, העלם נתעלמה ממנו מזמה ומכל חכמה לבו חלוק. הגרני גורן האטד היושב לוק.

ויען אויב ויאמר

מה לך כי נועקתה ואהרי איש שוקט ובוטח דלקת
הבקשור קושרים עלי ומורדים היעלה נא באזני קול פחדים
ואם גבר כגרני נס ויברח ביום יתפרצו מנהו עברים
ולו מלכי צבאות נלחמי בי וידודון ולי יצאו גדודים
הלזאת יאסוף גרני ימינו ויאנק כאהד השדודים
ומה לי עוד לעול ימים יקלל ויתהלל והן הוא בלמודים
ואיך יחז נכוחות במליצות שתום עין ואיך יפשט בגדים
ראו אחו בלי מים הישגה ועץ יבש היגמול השקדים
ולולי כי פני אב זה ילדו אני נושא ואזכור לו חסדים
השימותיו בשירי והמיתו ואקרא יודעי נהי וסופדים
ואם יברח לקצוי ים רחוקים אני שורק והיו לאחדים
ומלכדתי עלי נתיב ללכדו ופרשתי לכל רוח מצודים

ואפסי אעלה על במותי שיר ולק ארכב ולא ארכב צמדים
ולא אדום לדבר על גבוהים ואף ראשי ישומון בדודים
ואם על יושבי שילה וגדלו ידבר פי ושיריו החמודים
אאבד הון ויחרם כל רכושי כדתן ואבירם המזידים
ואל תטף אלי יין ושכר הלא אד בתעודת היהודים
ומה אומר ואלי חשבו רע עצרת פועלי און ובוגדים
ואיך בר מלאו גרני ודגן הידוש שור על גורן אטרים
בני דוד האזינו זאת החרדו ומני יחדו שמעו נגידים
אם מלאכי מות לגרני ירדו היום ועליה ירימון תורן
שוא לממיתים שוא והמותה כבר בימי ארונה נעצרה בגורן

אני אני הוא העלם הגרני אשר במליצה נשא
ונשגב אבי כל תופש כנור ועוגב יצחק אבן גרני היושבי לוק.

ויען ר׳ ישעיה בנו דבש ויאמר

כלי ריק דום והאנק ושימה לפיך יד עמוד נגדי באימה
שמור מחסום לפיך רש ונקלה הכי טובה לך צד הדממה
ומה תדרוש עשות רעה ותחרש אנוש נמשל ונדמה כבהמה
לאיש משל בכל מידה כבדה והוא משכיל ולו נפש חכמה
והוא שרה בכל משל ומשל בבת השיר כמו גבר בעלמה
ושירו צח ויקר מפנינים ומלשם שבו גם אחלמה
והן דופן מליצתו ושרה ובלתו תהיה דופן עקומה
ורעיוניו אמת ירעו באחו אשר ישגה במי דעת וחכמה
ועצו רענן שאנן ושלו ופריו טוב לרעב גם לצמה
ועלה שיא יקרו עד לרחוק ומה שגבה תהלתו ורמה
שמו נשמע בכל קצוי ארצות והלך שם כבודו עד שפמה
וכימה לכסיל דבר גבוהות באש נגע לעש וכסיל וכמה
ואיכה יקרא עבד כנעני לבן חורין אבי חיל ועצמה
ומי אתה אשר באת לקלל במלכך לשים ארצי (לשמה ?)
ואיך תחשוב לקרקר קיר חמודות ובא לי לשלחם בחומה
ואיך יתהללה חוגר כגבור מפתח ושב וממלחמה
ומה יפחיד ומה ירגיז לבבי בשיר יבש כמו פת הצנומה
ומי יפחד ארי מן השפנים ומשרץ וחומש באדמה
שמע עצה ברח לך חיש ורוצה אמת אין לך לעומתי תקומה

שתו יין ואיך דבר תדבר ותחשוב שים כבודי לכלימה
הלא היא מאבותי לי ירושה ואנחל דת אלהי התמימה
ולו אין כבודי לאחזו בך אכתתך ואכת עד לחרמה

אם מלאכי מות בתוך גורן יבוס לא עצרו כח שכון בו שכון
דין הוא הכי לו אל בחרו להיות בו בית מנוחתו לשבת מכון
אך גרנך הפך הכי הוא רע וגו רן היבוס הוא טוב וגורן נכון

ויען אויב ויאמר

גרני כדי קצף וחמה וחרי אף כי יחרף מערכות נערי
שרים ישרתוני והודי שוררו לעג ובוז כי נאצוני בית מרי
קומי יחידתי ואל נא תאבלי לחם עצביך ופת גילה תברי
קומי וטמני פח לכוד אויבך באף התעוררי שחת לפניו תכרי
עורי והבעירי באש שיר שוטנך ובים מליצה מחנהו נערי
אם פועלי און בך הלא צאי עמדי וריבי בם ואותם בערי
אל תבקש לך כלי זיין לה לחם בעט סופרים רשעים דברי
שישי ושמחי בת וכנורך קחי ורדו לתוך גן שיר ושם מורך ארי
התעדני שקטי ואל תעגני אל תפחדי מצר מקדשיו נארי
קומי ופי עולה באפך תבלמי כל מחריביך לכל רוח זרי
התחנמי אל שולמי רע שלמו פעלו אשר חשב להפיל נזרי
דושי עלי גרנך ולבך תתני לדוש כמו מתבן עדינה מהרי
דרכך לנוכח אל וידך יש לאל לשמיד שמו לעד וטובו נהרי
ובשוט לשונך תחביא אותו וחץ שירך ירי עליו ועיניו נקרי
כליך שאי ושאי ואל אל קנאי רמחך קחי ולכי ואותו תדקרי
פורצים כבודי פרסי תהרסי בית תועבותיו חיש וקירו קרקרי
עת לעשות אל אל אשרהפר בתו רתו לזאת קומי ונטעו עקרי
הצוחקים עלי עליהם צחקי הרפי באף אותם בתוך בתרי
אויל אשר זמם להאביד כתרי רדפי והדריכי מנוחה כתרי
מה לאויל המהביל כי אדבקה בו איך יהי דבק לעברי נוצרי
אל תלכי עמו סביבו אל תשבי בת פו כמותו שוא ועמל תקצרי
שיתי לבבך למסלה רחקי אותו ואת ארצו באפך פוררי
שובב טמא הלב טמא גו קראו אליו ואל נא תגעה בו צוררי
ישתק וישכח גיל ואף רנן וטוב ינשא אשר הגדיל מאד צערי
אשכול מרורות לו בכל עת ואני דבשי אהי אוכל בגיל עם יערי

הטבת מאד נגן ואל פי מחסום בגלל כלבים אלמים אם תשמרי
הרסי מהרסיך ולהם שלמי הנקמי בנוערים בך גערי
חנם יגילון צוררי ריקם ועוד זנק יזנק לי כפיר מיערי
דבת מקנאי ככלבים נבחו יקלל המה יבורך יזצרי
וישעיה ראש רודפי אך נהפך לי בעמלקי ונער מצרי
למה בשבט פה אפיצו בה ליום חרב נקמות אשלוף מתערי
איכה יחתני אנוש האערוף לו קם צבאות ושות שת שערי
נוגנים קחו שירי לרפא כל חלי אל תלכו גלעד לבקש הצרי
לילות מליצה ארכו ויחשכו עד לבקרים אפרוש אור שחרי
כל סוחרי תרשיש סחר שירי קנו כי מסחר כסף ופז טוב סחרי
מי לי כנשם בא ומים שוטפים עבי נגינות הטריח ברי
נגע טמא שפה בקדשי טמאו אין רב במי ירדן ודי הטהרי
יד האויל שובי לחיק האספי לא תעלי על לב ולא תזכרי
אוי לך נביאך שוא ותפל יחזו בושו והציעי שאול הסתתרי
זומי מליצתי חוי נקם בתוך שרים לראש נוגנים עטרי
אל תדבקי עם פוחזים תתרחקי עם יודעי נגן הלא תתחברי
כוס יעבור על הוללים ירדו לבור האומרים מיין עברות תשכרי
ריבי באש ריבי ועליו תכתבי רובי מרורותי ורובי מררי
אשכול מרורות מדבש יצא הזה זרע ברוך עליון ולצדיק פרי
זה מר ורך לבב ושר היולדו מה מדבש מתוק ומה עז מארי

ויוסף עוד שאת משלו ויאמר

בחרף ישעיהו מערכות הגרני ויברכו על פניו ויקללהו קללה נמרצת ויבו לו בעיניו

אש הלבבות דור לדור תטורנה חימות הלנצח תשמורנה
ולצודדות נפשות עמיכם נהפכו מן אז לרעותן ברית תצורנה
ארחות מקנאי שובנה עדי ולי הה מפני חרב נקמות גורנה
לכנה בנותי נעמודה בברית אם תכובנה ואם תשקורנה
אשיר בעודי חי ובשיר אחרי ידי בגבעת הר נבל תקבורנה
אלו אשורר לשפיים ימחאו כף גיל גבעות בעדי תחגורנה
או אם בתוף אשא לקולי יצאו לחול בנות עמי ושיר תשורנה
אף אחרי מיום ליום תלכנה לספוד ולקברתי אהבה תוכורנה
או לעצמות היבשות אקרא מן הקברים לעלות תעורנה

או אם אדבר לסלעים יטפו ירדן וים עוף רגלי תבצורנה
הדום שאול רודפי והרפוה חורפי דלתי שפתי מעבור תסגורנה
עצמי פעלי מערך אלי ולא כל הלשונות חצים תספורנה
נרני מנגן טוב לדור דורים יחי ושנות רשעים עלגים תקצורנה
עלם ירא מצוה בפיו לא העוה סביב אמונת מתניו תאזורנה
וישעיה מי לישועה לו יהי הבל מליצותיו וריק תעזורנה
לז ימשכו ידיו בשבט סופרים כפיו ברוד חומר וטיט תעבורנה
הלך דבר מר לו טעמו חשכו עיני יהונתן ולא תאורנה
כל לוקחי חטים לגרני ירדו גם הגמלים לחמן תאגורנה
שמה אלומתם גנידים נשאו כי קבצם גרני כעמיר גורנה

ועתה בני שמע בקולי איעצך, הכבד ושב בביתך פן אוסיפך באמרי פי ואפיצך דעה לנפשך, כי שירי מעין כל חי נסתר ואדם לא ראהו, כי שיר מלאך יי׳ צבאות הוא, אני אני הוא נשיא נשיאך אשר במליצה נשא ונשגב, אבי כל תופש כנור ועוגב.
יצחק הגרני אבן אברם הישבי לוק

הלוק לגרני וחשק ודברי חמרתו האחרונים, ועוד בחיים חייתו ושנותיו עוד רבות בשנים.

לחשקי הגני הולך לתנות וקול תופי כבר שבת ועגות
פשעי מנעו הטוב מליצי וכמה לי חטאים ועונות
לאב לי נהפך כנור מחולי וכנורי לקול בוכים וקינות
כחום חשקי ואפס מאווי ותכלו מתנות החן ומנות
והיום רד ונסו הצללים ואין רוח מרחפת בגנות
ואימתה בלבי מתמוגה ומה שברי כעיר בן אתנות
וחשקי מסדרי תכל ילהט ותשכונה עלי קברי ענגות
ואם אמות ועודני בעלמות ואתי ירדו שאול הלנות
לפנים אהיה רודף חשקים ונמשלתי בחופת במדינות
ועתה נהפכו עלי למשחת אהבים נעדרו באמנות
ומכרחק לכל רוכל יביאון עפר קברי ל . . . הקף (?) עדינות
ומקרשי ארזי לעקרת אזי תלדנה בנים ובנות
ורמתי לעלג ירקחנה ואלם להגות שבעים לשונות
ושערותי יהדים על כלי שיר וייטיבו באין נונן נגינות
ואבנטי למחגורת מנאף למען יחדל לנאוף ולזנות

וכל כלי כלי קדש ישמון ושלמותי למשמרת צפונה
ומי ידק לעפר את עצמי בטרם יעשון אותן תמונה
אמרי יתנו חכמה לפחי ולנער ולנבון תבונה

נערות תופפות מה לך לחשקם הדמיתה משול אל הגבירה
לך נא אהוב בלה ואשת נאפופים לך נאוו ולא אלו נערה.

Recenſion.

Deane, William I., M. A., The Book of Wisdom the Greek text, the Latin Vulgate and the authorised English version with an introduction, crit. apparatus and a commentary. Oxford 1881. 4°.

Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, wo Rich. Arnald ſeinen kritiſchen Commentar über die Apokryphen veröffentlichte, hat ſich die engliſche Theologie nicht ſo eifrig und eingehend mit der Apokryphenliteratur beſchäftigt, wie in unſern Tagen. Das Jahr 1879 brachte uns Blunt's Annotated Bible, und aus dem Jahr 1880 ſind Biſſell's und Churton's Arbeiten zu verzeichnen. Gleich dem letztern hat W. J. Deane ſpeciell das Buch der Weisheit zum Gegenſtand einer gründlichen Unterſuchung gemacht, und das Ergebniß derſelben liegt uns nun vor in einem ſtattlichen Bande. Nach ſelbſtſtändiger Prüfung der vorhandenen handſchriftlichen Mittel und Verwerthung aller kritiſchen Vorarbeiten und jüngſten Editionen liefert uns Vf. einen correkten Text, dem in parallelen Columnen die Vulgata und die von der anglikaniſchen Kirche autoriſirte Ueberſetzung

beigedruckt ſind. Der nachfolgende Commentar beleuchtet in ausführlicher Weiſe, ohne überladen zu ſein, alle ſchwierigen Stellen des griechiſchen Textes und ungewöhnliche Wortformen der Vulgata, ergänzt und berichtigt aber gleichzeitig die wahrſcheinlich nach der Complut. angefertigte altengliſche Ueberſetzung.

Die werthvollſte Beigabe aber ſind die gründlich und elegant ausgearbeiteten Prolegomena, deren Reichhaltigkeit ſchon aus der Inhaltsangabe ſich ergiebt. Nachdem im I. Abſchnitt abrißlich die Entwicklung und der Fortgang der griechiſchen und ſodann der jüdiſch-alexandriniſchen Philoſophie, zumal das Philoniſche Syſtem und ſeine Beziehungen zum Chriſtenthume dargeſtellt worden, geht Vf. zu ſeiner eigentlichen Aufgabe über und ſpricht im II. über Titel und Inhalt, im III. über den Sprachcharakter, im V. von der Geſchichte der Sapienz innerhalb der verſchiedenen Bekenntniſſe der chriſtl. Kirche und deren Meinungsverſchiedenheiten über das Verhältniß dieſes Buches zum altteſt. Canon. Der ſo leidenſchaftlich geführte Apokryphenſtreit in Deutſchland (1851—55) iſt auffallender Weiſe nicht erwähnt. Die übrigen Abſchnitte beſprechen das handſchriftliche Material, die verſchiedenen Verſionen, Ausgaben und Commentarien.

Wir haben nicht die Abſicht durch kleinliche Ausſtellungen, durch Erwähnung geringfügiger Verſehen, durch abweichende Erklärung ſchwieriger Stellen den Werth vorliegender Arbeit zu ſchmälern; doch können wir uns nicht erwehren, auf die dogmatiſche Befangenheit des Vf. aufmerkſam zu machen, die ſein kritiſches Auge trübt und ſeine verdienſtvolle Arbeit theilweiſe verunziert. Behindert von dem Verdikt der anglik. Kirche in ihrem 6. Artikel, ſcheint Vf. ſich gewiſſermaßen zu entſchuldigen, warum er ſich ſo eingehend mit dieſem nicht inſpirirten Buche beſchäftigt habe. Der Grund iſt: Die Sapienz

iſt zwar ein echtes Erzeugniß des jüdiſch-alexandriniſchen Geiſtes, aber ſie enthält ſchon in nuce die ganze chriſtl. Dogmatik, nur noch nicht ſo klar und deutlich, um die Offenbarung des N. T. überflüſſig zu machen. Die Sapienz, ſagt Vf., überbrückt die Kluft zwiſchen dem alten und neuen Teſtament, iſt ein nothwendiges Glied der Verbindungskette des Judenthums und des Chriſtenthums. Sie iſt ein Unicum unter vorchriſtl. Schriften, da ſich in ihr Dinge finden, die ſie als Vorſtufe zum Chriſtenthum erſcheinen laſſen. Als ſolche nennt Vf. z. B. die typiſche Auffaſſung mancher Erzählungen und Geſetze des Pentateuch: in dieſer Beziehung ſteht aber Pſeudo-Salomo nicht allein unter den jüdiſchen Helleniſten. Sodann die Lehre von der Willensfreiheit, die Lehre, daß Sündhaftigkeit ſich ſelbſt beſtraft: nun, das iſt doch ohne Zweifel altteſtamentlich. Vor allem aber betont Vf. als „ſehr beachtenswerthe Fortentwicklung der altteſt. Lehre" die Identificirung der Schlange, der Verführerin der erſten Menſchen, mit dem Teufel und die Behauptung, daß durch Teufels Neid der Tod in die Welt gekommen (II, 24); das ſei eine deutliche Anticipation des chriſtl. Dogma von der Exiſtenz und Perſönlichkeit des „großen, böſen Geiſtes". Wenn der genannte Vers dies wirklich lehrt, ſo müßten wir unbedenklich dem beiſtimmen, daß dieſe Stelle von chriſtl. Hand interpolirt ſei. [1]). Der ſtrenge Monotheismus des A. T., auf deſſen Boden P. S. unerſchütterlich ſteht, ſchließt die Annahme eines Teufels im chriſtl. Sinne entſchieden aus, und überdies iſt jene Identificirung von jüdiſcher Seite niemals angenommen worden. Meines Wiſſens iſt Ibn Esra (z. St.) der einzige, der die

[1]) Im Comm. zu II, 21 werden Grätz' und Anderer angebliche Bedenken gegen die Echtheit der Stelle mit hochfahrenden Worten zurückgewieſen. V 21 wird aber von Niemand angezweifelt; auch v. 24 hält Grätz III,[3] 630 für keine chriſtl. Interpolation.

christliche Auslegung einer kurzen Erwähnung und Widerlegung würdigt. Wenn Vf. mit Berufung auf Ginsburg's Kabbalah S. 29 behauptet, daß auch in Talmud und Kabbala diese Identität des Teufels und der Schlange gelehrt wird, so muß dies in Bezug auf Talmud gänzlich zurückgewiesen werden. Man denke nur an den talmudischen Grundsatz, הוא שטן הוא יצר הרע, den schon Ben Sira kennt (XXI, 27). Wohl erzählen kabbalistische Schriften, daß Samaël aus der Schlange sprach, um die Eva zur Sünde zu verleiten; aber auch sie sind weit davon entfernt, die Schlange und Samaël, zu identificiren. Man sieht das deutlich aus dem Schluß der Legende: Samaël und die Schlange werden einzeln und auf verschiedene Weise bestraft. S. Pirke R. E. cap. 13 u. 14) Sohar I, 35 b und III, 280 b u. a.

Jedoch abgesehen von dieser Mystik, welche vielleicht nicht höher als bis zum 7. nachchristl. Jahrhundert hinaufreicht und demnach ohne Belang ist für das Verständniß der Sapienz, muß zugestanden werden, daß der jüdische Volksglaube zur Zeit des zweiten Tempels alle Uebel dieser Welt auf die Existenz und Wirksamkeit böser Engel zurückführte und somit dem christlichen Dogma von der Wesenheit des Teufels als des eigentlichen Beherrschers dieser Welt stark vorgearbeitet hat. Diese Anschauung finden wir in allen spätern apokryphischen Schriften, welche vielleicht auch aus diesem Grunde vor dem Rationalismus der jüdischen Weisen Palästinas keine Gnade fanden und apokryptirt wurden. Ebenso wenig wie die letztern glaubt P. S., dessen philosophische Durchbildung und Kenntniß der aggadisch-rationalistischen Textauslegung der zeitgenössischen Palästinenser unverkennbar ist, an einen leibhaftigen Teufel; die Neigung zum Bösen, bedingt durch die Lehre von der Willensfreiheit, wird von dem dichterischen Verfasser der Sapienz einfach personifizirt. Nicht unwahrscheinlich ist es übrigens, daß P. S.

mit v. 24 gar nicht auf die Sünde der erſten Menſchen, ſondern auf Kain's Neid und Brudermord hindeuten will. Cf. Sap. 10,3 und Joh. 8,44.

Dasſelbe Streben, unſer Buch dem chriſtl. Vorſtellungskreiſe nahe zu bringen, zeigt Vf. bei der Darſtellung der Weisheitslehre. In den vier Stellen, wo Gottes Wort (*λόγος σου*) erwähnt wird, von denen zwei überdies wörtliche Citate (aus Deut. 8, 3 und Pſ. 33, 6) ſind, ſcheint P. S. dem Vf. „über ſein Denken hinauszugehen, um das Wirken und die Attribute der zweiten Perſon der Trinität anzugeben". Die göttliche Weisheit ſoll ſich in doppelter Geſtalt in unſerem Buche präſentiren, zuweilen als Geiſt, zuweilen als Wort Gottes; ſomit ſei nicht nur die Logoslehre des Joyannesevangeliums deutlich ſkizzirt, ſondern auch die Lehre von der Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes. Wir hätten alſo im Buche faſt die ganze chriſtliche Dogmatik angedeutet, und doch ſoll das Buch echt jüdiſchem Geiſte entſprungen ſein, zwiſchen 217 und 145 ante! Dagegen iſt Vf. S. 15 ff. eifrig bemüht, die völlige Verſchiedenheit der Philoniſchen Lehre von der chriſtlichen darzuthun, während doch Philo bekanntlich in viel ſtärkeren Ausdrücken vom Logos ſpricht, als es hier von der Weisheit geſchieht. Des Ref. Anſicht iſt, um es ſo kurz wie möglich zu ſagen, daß in allen früheren und ſpäteren vorchriſtlichen Schriften weder Weisheit noch Logos als eine weſenhafte göttliche Perſon aufgefaßt werden darf. In Ben Sira, wo Vf. zuerſt die Logoslehre findet, iſt keine Spur davon. Aber auch nicht von der göttlichen Weisheit, von der ewigen, Gott ewig immanenten Weisheit kann da (cap. 24) die Rede ſein. Für Jeden, der ein wenig mit der Aggada vertraut iſt, iſt es auf den erſten Blick klar, daß die Weisheit, welche „von Anfang vor der Welt geſchaffen (24, 9), aus dem Munde des Höchſten hervorgegangen iſt (v. 3), welche lange und überall eine Ruheſtätte ſuchte, bis ihr befohlen ward, in

Iſrael ihr Zelt aufzuſchlagen (v. 3)", nichts anderes iſt, als die den Menſchen geoffenbarte Weisheit, die Thora. Bei der Lektüre der Sapienz und der Philoniſchen Schriften aber muß man bedenken, daß uns hier jüdiſches Denken in den Prachtgewanden griechiſcher Philoſophie und Poeſie entgegentritt; wir müſſen uns daher dieſelben in trockene Proſa überſetzen. Ihre Redeweiſe iſt griechiſch, ihre Denkweiſe jüdiſch. Wenn die jüdiſchen Helleniſten alle möglichen Attribute der Gottheit hypoſtaſirten, ſo dachten ſie ſich keineswegs darunter, wie es ihre griechiſchen Mitbürger thaten, verſchiedene Götter und Göttinnen. In der Sapienz werden *ἀνάγκη*, *πρόνοια*, *δίκη*, *ὀργή* u. a. abſolut gebraucht; ebenſo wenig wie dieſe verſchiedene Gottheiten oder einzelne Perſonen der Gottheit bezeichnen ſollen, ebenſowenig ſind *σοφία* uud *λόγος* in ſolchem Sinne zu nehmen. Durch Anwendung obiger Methode wird man auch zu der Ueberzeugung kommen, daß nur wenige Stellen, wie Sap. 9, 2 und 14, 5 von der göttlichen Weisheit ſprechen; alle übrigen Stellen, die von ihrem Entſtehen, Weſen und Wirken handeln ſollen, ſogar 7, 26 f. und 8, 4 können mit Leichtigkeit auf die menſchliche Weisheit bezogen werden, nach P. S. das einzige und höchſte Gut, das alle menſchlichen Tugenden und Vorzüge in ſich begreift, das Ideal menſchlicher Vollkommenheit, wie es in Propheten und Gottesmännern realiſirt erſcheint. Eine nähere Begründung der ausgeſprochenen Ueberzeugung würde den Rahmen einer Recenſion ungebührlich ausdehnen, bleibt daher für einen andern Ort vorbehalten.

Biſenz. Joſeph Cohn.

Abhandlungen.

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

IX.

Eleazar aus Modiim.

Das Städtchen Modiim, unweit von Jeruſalem, berühmt als Heimat der Makkabäer, war auch die Heimat des ſtets nach ihr benannten Eleazar, des einzigen Tannaiten dieſer Zeit, deſſen Namen in der Tradition nur agadiſche Sätze verewigt haben. Nur das Ende ſeines Lebens wurde von der an Bethar anknüpfenden geſchichtlichen Sage verherrlicht [1]). In dieſer Stadt lebte Eleazar, derein Oheim des Ben Koziba war, während der Belagerung und hielt mit ſeinem wirkungsvollen Gebete, wie man nachher dichtete, das ſich vorbereitende Verhängniß auf; er betete an jedem Tage: Herr der Welt, laß heute nicht dein Strafgericht walten! Da wurde er durch die Hinterliſt eines Samaritaners des Einverſtändniſſes mit

[1]) Jer. Taan. 68 d unt., Echa r. zu 2, 2. Vgl. Midr. der Zehn Könige in Horowitz' Bibl. Hagg. I, 50.

den Römern verdächtig und fand durch einen Fußtritt seines gewaltthätigen Neffen den Tod. Damals erging an Ben Koziba eine Himmelsstimme, welche die Drohung Zacharia's (11, 17) über den thörichten Hirten wiederholte und hinzusetzte: Du hast Eleazar den Modiiten getödtet, der Israels Arm und rechtes Auge war, so soll auch dein Arm verdorren und dein rechtes Auge sich verdunkeln! Bald darauf wurde Bethar eingenommen. Reicht so die Laufbahn Eleazar's bis an das blutige Ende dieser Epoche, so gehörte sie auch schon den ersten Jahrzehnten nach der Zerstörung Jerusalems an. Wie wir oben gesehen [1]), wurde Eleazar von Gamliel II. und den Schülern Jochanan b. Zakkais als Schriftausleger sehr geschätzt, und auch die Häupter des palästinensischen Judenthums nach dem Tode Gamliels erkennen ihn als Autorität in der Agada an. Mit Eleazar b. Azarja finden wir ihn das Buch Jeremias lesen und Jenem eine Verheißung des Propheten erläutern [2]). Tarphon sieht sich zwar einmal veranlaßt, bei Gelegenheit eines hyperbolischen Ausspruches, ihm in seiner heftigen Manier zuzurufen: Wie lange, Modiit, willst du uns allerlei Zusammengestoppeltes zum Besten geben [3])? Aber wir finden bei anderem Anlasse Tarphon und die bei ihm versammelten Gelehrten in einer agadischen Schwierigkeit die Autorität

---

[1]) S. 262.

[2]) Pesikta 143 a ר״א בן עזריה ור״א המודעי הוו יחבין ועסקין בהדין קרייא. Vgl. Pesikta r. c. 21 (103 b ed. Friedm.). — Die Angabe, daß El. b. Azarja im Namen des Modiiten tradirt, an sich unwahrscheinlich, fällt dadurch weg, daß man an der betreffenden Stelle (Schebuoth 35 b) משום ר' אלעזר המודעי nach der Münchener Handschrift streichen muß. S. Dikd. Sofrim.

[3]) עד מתי אתה מגבב [דברים] ומביא עלינו. Joma 76 a. In der Mech. zu Exod. 16, 14 (49 a) sagen Alle zu ihm: מודעי עד מתי אתה מתמה עלינו „Wie lange willst du uns mystificiren?" מתמה ist dasselbe, was מספליא in der Erzählung vom Athenienser in Jerusalem (Echa r. zu 1, 1).

des Modiiten zu Hilfe rufen [1]). — Daß besonders Josua b. Chananja es war, der mit Eleazar gemeinschaftlich agadische Schriftauslegung trieb, davon sind uns als Zeugniß die Controversen der Beiden zu einigen Abschnitten des Exodus geblieben, von denen schon die Rede war. Diese Controversen sollen besonders behandelt, vorher jedoch der sonstige, nicht sehr umfangreiche, Rest der Agada des Modiiten dargestellt werden.

1.

Eleazar aus Modiim definirte die seinem Lebensberuf bildende Agada, nach einer freien Etymologie, als dasjenige, was die Herzen der Menschen anzieht, oder nach einer andern Version, sie nach sich zieht wie Wasser [2]). Die Wirkung der agadischen Schriftauslegung auf das Gemüt und der homiletisch-praktische Zweck, welchen der Volkslehrer mit seiner Exegese verbindet, konnte nicht klarer bezeichnet werden. Jene Deutung

[1]) Esther r. zu 2, 5 (c. 6 Anf.), Sch. tob zu ψ 106, 3. Tarphon bespricht mit seinen Collegen, nach Sch. tob mit seinen Schülern, die Psalmworte: „Heil dem .... der Wohlthat übt zu jeder Zeit" (ψ 106, 3), und sie einigen sich dahin, daß die Erziehung von Waisenkindern eine solche Wohlthat ist, die fortwährend dauert. Als nun auch dagegen der Einwand sich erhebt, daß zur Nachtzeit selbst die genannte Wohlthat unterbrochen ist, wird der Modiit herbeigerufen — עדיין אנו צריכין למודעי — und er beseitigt den Einwand damit, daß auch in der Nacht die des Tages genossene Pflege gedeihlich fortwirkt. Im bab. Talmud, Kethub. 50 a. ist nur eine verworrene und dunkle Ueberlieferung dieses Gespräches erhalten: Die „Lehrer von Jabne", nach Andern Eleazar — d. i. der Modiit — beziehen dort den Psalmvers auf die Erziehung der eigenen Kinder, während ihn auf die Waisenerziehung der Amora Samuel b. Nachman deutet. Auch die Version in Sch. tob ist durch den Einfluß des Babli modificirt, indem als erste Ansicht Tarphons diejenige gegeben wird, welche im Babli Huna oder Chisda hat.

[2]) Er erklärt nämlich כורע גד Exod. 16, 31: דומה לתגרה שהוא מושך לבו של אדם, Mech. z. St. (51 a), wofür in b. Joma 75 a anonym (אחרים אומרים): שמושכת לבו של אדם כמים .... Vgl. Rabbi zu Exod. 19, 9, Sabb. 87 a.

des Wortes Agada soll aber auch die anmutig und schmeichelnd dem Hörer sich anschmiegende und durch Befriedigung und Anregung von Witz, Empfindung und Einbildungskraft seinen Beifall hervorlockende Methode und Ausdrucksweise des Agadisten bezeichnen. Es ist bedauerlich, daß die Traditionslitteratur nur so geringe Splitter der wahrscheinlich die ganze heilige Schrift umfassenden Agada Eleazars unter seinem Namen bewahrt hat. Doch auch das Wenige läßt uns einen Einblick in die Art und Weise seiner Schriftdeutung thun. Schon der ihm zugeschriebene Wahlspruch [1]) ist keine bloße Sentenz, sondern gewissermaßen das Thema einer Predigt, in welcher vor den Sünden der Zeit eindringlich gewarnt werden soll. „Wer die Sabbathe entweiht [2]) und die Festzeiten verachtet, wer den Bund unseres Vaters Abraham zerstört [3]), wer seinen Nächsten öffentlich beschämt [4]) und wer Erklärungen der Schrift enthüllt, die nicht der Satzung entsprechen [5]), der hat, selbst wenn er über

---

[1]) Aboth 3, 11, Ab. di R. Nathan c. 26; an Num. 15, 31 angeknüpft Sifrê z. St. (§ 112), b. Synh. 99 a.

[2]) המחלל שבתות, wie es in Ab. di R. N, heißt, paßt besser zu dem folgenden והמבזה את המועדות als das gewöhnliche und auch sonst keinen ungezwungenen Sinn darbietende המחלל את הקדשים.

[3]) So ist die Reihenfolge in allen Quellen, mit Ausnahme der Mischna. Für המיפר בריתו של אברהם אבי hat eine Variante in Ab. di R. Nathan, in Uebereinstimmung mit b. Schebuoth 13 a, das deutlichere את המיפר הבריית בבשר. Daß dies den Epiplasmos bedeute, s. Grätz IV[2], 79.

[4]) והמלבין פני חברו ברבים. In Sifrê und Aboth di R. N. fehlt dieser Satz, auch in Babli nach manchen Mss. und alten Citaten (s. Dikduke Sofrim z. St.); selbst in Aboth ist er nicht unbestritten (s. בית הבחירה ed. Stern 17 a).

[5]) והמגלה פנים בתורה [שלא כהלכה]. Die eingeklammerten Worte fehlen in Ab. di R. N., in Sifrê fehlt der ganze Satz, doch nur irrthümlich, da er in der vorangehenden Deutung zu den Worten כי את דבר ר' בזה zu lesen ist: זה המג' פנים בתורה. Nach Friedmann, Beth Talmud, I, 334—337, ist der Sinn dieses Satzes: „wer frech gegen die Thora ist", scil. in seinen Außerungen, vgl. בא בגילוי פנים, Mech. zu 17, 8.

Kenntniß der Lehre und gute Handlungen verfügt [1]), keinen Antheil an der kommenden Welt [2]). —

Wir machen an den Ausſprüchen Eleazars die Wahrnehmung, daß er gerne von allgemeinen Sätzen ausging und dieſelbe auf die zu deutenden Bibelſtellen anwendete. Zu Num. 27, 14 bemerkt er [3]): „Komm und ſieh, wie ſehr die Frommen Gott lieb ſind! So oft er in der Schrift ihren Tod erwähnt, erwähnt er auch ihr Verſchulden; dies geſchieht darum, daß die Nachwelt nicht Anlaß zur Verleumdung habe, als ob Jene im Geheimen ſchlechte Thaten verübt hätten und deshalb ſtarben. An vier Stellen erwähnt die Schrift den Tod der Söhne Aharons [4]); doch überall erwähnt ſie auch ihr Verſchulden, um damit zu ſagen, daß nur dieſes ihnen zur Laſt gelegt werden darf. Wenn Gott ſo rückſichtsvoll iſt, wo er zum Zorne Anlaß hat, wie erſt, wenn ſeine Gnade waltet!“ Zu Num. 31, 5 ruft er aus [5]): Komm und ſieh, wie groß die Liebe zu den Hirten — Regenten — Iſraels iſt! Ehedem mußte Moſes klagen, daß er um ein Geringes geſteinigt worden wäre (Exod. 17, 4), und nun, nachdem das Volk gehört hatte, daß die Bekriegung Midjans dem Tode Moſes' vorangehen müſſe, entzogen ſie ſich der Heeresfolge und mußten zwangsweiſe dazu ausgehoben werden. — Um die Fülle des Mannaſegens zu erweiſen, ſtellt er ihn auf Grund bibliſcher Ausdrücke [6]) mit dem Regen der Sündfluth in Parallele und wendet das Axiom an, daß das Heil ſtets in größerer Fülle vom Himmel geſendet werde, als

---

[1]) אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים. In Sifrê dafür: אע"פי שיש בידו מצות הרבה.

[2]) Sifrê dafür: כדי הוא לדחותו מן העולם.

[3]) Sifrê z. St., § 137; kürzer und in anderer Reihenfolge in Peſikta 172 b, Lev. r. c. 20.

[4]) Nämlich Lev. 10, 1 und 16, 1, Num. 3, 4 und 26, 61.

[5]) Sifrê z. St., § 157. Die Grundlage der Deutung bildet das nicht als Reflexivum, ſondern als Paſſivum betrachtete Verbum וימסרו.

[6]) Gen. 7, 11 (ארבות) und ψ 78, 23 (דלתי).

das Unheil [1]). — Eine agadische Norm anderer Art, die aus dem babylonischen Exil mitgekommen sei [2]), lautet: Ueberall, wo eine biblische Erzählung mit den Worten „Es war in den Tagen" eingeleitet wird, ist von Drangsal die Rede [3]). — Anderen allgemeinen Sätzen, die aus Eleazars agadischer Exegese sich ergaben, werden wir noch in den Controversen mit Josua begegnen. Hier seien noch einzelne Schriftdeutungen zusammengestellt.

Gen. 18, 3. Mit dem Worte אדני redet Abraham Gott an, und dasselbe ist als Gottesnamen zu betrachten [4]).

Gen. 24, 1. „Gott segnete Abraham mit Allem", das bedeutet Abrahams astrologische Wissenschaft [5]).

---

[1]) Mech. zu 16, 14 (49 a) וכי איזו מדה מרובה טובה או רעה הוי אומר מ׳ טובה מרובה ממ׳ פורעניות. Etwas anders Joma 76 a. In Synh. 100 a b bedient sich Jehuda b. Jeai (s. Dikd. Sofrim) des Satzes, ohne Eleazar zu nennen; in Sota 11 a führt ihn Raba an.

[2]) Levit. r. c. 11: המדרש הזה עלה בידינו מן הגולה. In Pes. r. c. 5 statt der letzten zwei Worte: מבבל, in b. Meg. 10 b: דבר זה מסורת בידינו מאנשי כנסת הגדולה. Für den ersten Ausdruck vgl.: על שעלה בידם מאשור j. Meg. 71 b, b. Synh. 22 a; עלו [שמות המלאכים] בידם מבבל j. R. H. 56 d; für den zweiten Ausdruck: דבר זה מסורת בידינו מאבותינו Joma 21 a und Parall.

[3]) בכל מקום שנאמר ויהי בימי אינו אלא צרה. So tradirt Berechja (s. oben S. 345) den Satz im Namen Eleazars aus Modiim in Lev. r. c. 11, während Tanchuma ihn im Namen Chija's vortrug. Gen. r. c. 42 und Ruth r. Einl. stimmen mit Lev. r. überein, nur fehlt die Bezeichnung המודעי nach ר׳ אלעזר. Diesem Satze folgt in den genannten Quellen die Aufzählung und Erörterung der fünf mit ויהי בימי beginnenden Bibelstellen durch Samuel b. Nachman, hierauf ein Satz Jochanans über die mit ויהי beginnenden Stellen, welchen ebenfalls Sam. b. Nachman ergänzt oder vielmehr einschränkt. Die Vermengung dieses letztern Satzes mit dem Eleazars hat in den andern Quellen — Esther r. Anf., Tanchuma Schemini Anf., Pesikta r. c. 5 und 7, Num. r. c. 13 — eine bedeutende Verwirrung hervorgerufen. Diese zeigt sich auch in der babylonischen Ueberlieferung des Satzes über ויהי (Megilla 10 b), aus dem die amoräische Dialektik den über ויהי בימי reconstruirt.

[4]) Schebuoth 35 b. S. jedoch oben S. 530, Anm. 2.

[5]) זו אצטגנינות גדולה שהיתה בידו של אברהם אבינ׳ Tos. Kidduschin

Gen. 40, 10. Im Traum des Mundschenken bedeutet der Weinstock Jerusalem, die drei Reben das Heiligthum, den König und den Hohepriester, die Blüthen die Jugend der Priesterschaft, die Weintrauben die Trankopfer [1]).

Gen. 49, 4. Eleazar deutet die Buchstaben des Wortes פחז in umgekehrter Folge [2]).

5, 17, Jn b. Baba bathra 16 b: אצטגנינות היתה בלבו של אברהם א', mit dem Zusatze: שכל מלבי מזרח ומערב משכימין לפתחו; in Joma 28 b, wo der Satz anonym angeführt wird: אצט' גדולה היתה בלבו. Das Wort אצטגנינות — auch אסטגנינות — ist als Abstraktum aus dem Griechischen gebildet, und zwar nicht aus *στεγανός* (Levy), sondern aus *ἀστρολογία*, da man das Wort nur als corrumpirte Aussprache von אסטרולוגיא, אסטרולוגוס (auch אצט' betrachten muß. Jm palästinensischen Talmud und im Midrasch findet sich wirklich nur die letztere richtige Form. Wenn z. B. b. Sabb. 156 a Abraham sagt . . הסתכלתי באצטגנינות שלי und Gott ihm erwiedert (nach Gen. 15, 5) צא מאצט' שלך, so heißt es dafür Gen. r. c. 44: נביא אתה ואין אתה אסטרולוגוס. Dem Ausdrucke הסתכלתי באצט' שלי entspricht j. Ab. zara 41 a: והוה חמי באסטרולוגיא דידיה; Lev. r. c. 36: צפה אותו שלטון באצטרולוגון שלו. Wenn die Lesart der Tosefta בידו richtig ist, so kann man an die astrologischen Instrumente und Tabellen denken, durch welche die Zukunft geschaut wird. Jn einem andern Satze Eleazars des Modiiten wird ein solches Instrument ausdrücklich genannt. Den Rath Jethros an Moses (Exod. 18, 21) „du sollst ersehen" erklärt er (Mech. z. St.): באספקלריא במחוית זו שחווין בה המלכים. Es ist an keinen gewöhnlichen Spiegel (speculare) zu denken, sondern an ein astrologisches Instrument, „das die Könige zu benützen pflegen" und das Moses benützen soll, um tüchtige Männer zu wählen; mit andern Worten, er solle den zu Wählenden das Horoskop stellen.

[1]) Chullin 92 a. S. ob. S. 262.

[2]) S. oben S. 343. Er leitet seine Deutung mit den Worten ein: הפוך את התיבה ודור שה. Sabb. 55 b; in Tanchuma dafür מסרס את התיבה. Ueber die andern Deutungen Eleazars zum Spruche über Reuben s. S. 344. Von Eleazar finden wir nicht wenige Notarikon-Deutungen, s. S. 536, A. 4; S. 539, A. 3; S. 540, A. 3; S. 541, A. 4. Jm Jalkut zu ψ 77, II, § 818, wird in seinem Namen eine Deutung des Wortes נחית ψ 77, 21 aus dem „Tanchuma" citirt, welche die vier Buchstaben desselben als Anfangsbuchstaben von vier Sätzen auffaßt und welcher drei andere ähnliche Deutungen gegenüberstehen, von deren zweien Eliezer und Josua die Autoren sind. Abweichend ist die Tradition dieser Notarikon-Controverse in Num. r. c. 23 Anf. und in Tanch. zu מסעי Anf.

Exod. 27, 10. Aus der Benennung der „Haken der Säulen," welche mit der des Buchstaben Waw zusammenfällt, folgert Eleazar, daß die Schrift seit Moses nicht geändert wurde [1]), was er auch mit Esther 8, 9 bekräftigt.

Die Hallelpsalmen wurden aus Veranlassung des Sieges Debora's und Baraks gedichtet [2]).

Esther 5, 4. Haman wurde deshalb von Esther zum Male geladen, um die Eifersucht des Königs und der Großen gegen ihn zu erregen [3]).

Hoh. 6, 10. Das seltene Wort כנרגלות löst er nach der Notarikon-Methode in zwei Bestandtheile auf und deutet diese als Anspielung auf „jenes Geschlecht, welches schon in Bewegung gesetzt wird, um in's Exil zu gehen, aber dennoch nicht geht, das ist, nach Zach. 14, 2, das Geschlecht des Messias [4])."

In der letzten Deutung eröffnet Eleazar mit Hilfe von Bibelstellen eine Perspective auf die erhoffte Zeit der Erlösung. Auch andere messianische Schriftdeutungen besitzen wir noch von Eleazar, der mit seinem Tode den gewaltsamen Versuch, die Erlösung herbeizuführen, mitbüßen mußte und der während seines Lebens wahrscheinlich nicht wenig dazu beitrug, um die Sehnsucht nach ihr im Volke lebendig zu erhalten [5]). Zu Jer.

---

[1]) Tos. Synh. 4, 8, j. Meg. 71 c, b. Synh. 22 a, tradirt durch Simon b. Eleazar im Namen Eleazar b. Partâs. Die Spitze der Deutung liegt in dem Nebeneinander der Worte ווי und עמודים, daher: ויין שהן דומין לעמודים, Tosefta; מה שיהו הוי דומין לעמ' Jer.; עמ' לא נשתנו אף ויין לא נשתנו Babli.

[2]) Pesachim 117 b. S. ob. S. 440.

[3]) Meg. 15 b (s. ob. S. 262): קנאתו במלך קנאתו בשרים.

[4]) כדור שנתנדנד לגלות Schir r. z. St., tradirt von Huna, während sein agadischer Antagonist Juban (s. Agada der bab. Amoräer S. 55) eine gleiche Deutung des Wortes auf die Zeit des Königs Chizkija im Namen Eliezers, des Sohnes Jôsé's, des Galiläers vorträgt.

[5]) Vgl. Frankel, Monatsschrift, Jahrg. 1854, S. 157 f.

3, 17 fragte ihn Eleazar b. Azarja [1]), wie denn Jerusalem die Völker alle werde fassen können. Da erwiederte er: Einst wird Gott zu Jerusalem sprechen: „Dehne dich in die Länge und Breite und nimm deine Volksmassen auf [2])!" — In Exod. 16, 25 findet er sechs gute Gaben als Lohn der Sabbathheiligung für Israel verkündet, nämlich: Das heilige Land, die kommende Welt, die erneute Welt, das davidische Königthum, das Priesterthum und das Levitenthum [3]). Dieselben sechs verheißenen Gaben sind es auch, deren nach ihm Jethro sich freut, Exod. 18, 9 [4]).

Ueber die letzte Phase der irdischen Dinge, das große Gericht, dichtete er zu Micha 4, 5 Folgendes. Dereinst werden die Schutzengel der Völker Israel vor Gott anklagen und sprechen: Herr der Welt, Israel hat dieselben Sünden begangen, wie die andern Völker, Götzendienst, Blutvergießen, Unzucht, warum sollen Diese zur Hölle fahren, Jene nicht? Darauf entscheidet Gott: So mögen denn die Völker alle mit ihren Göttern in die Hölle eingehen! Denn so ist es gesagt: Die Völker gehen jedes im Namen seines Gottes, wir aber gehen im Namen des Ewigen, unseres Gottes! Israel aber wird sein Gott aus dem Höllenfeuer befreien [5]). In einer andern Dichtung [6]) läßt Eleazar die Völker zur Offenbarung am Sinai huldigende Stellung nehmen. Als Gott seine Lehre an Israel gab, da

---

[1]) Pesikta 143 a, s. S. 530 Anm. 2.

[2]) האריבי ורחיבי קבלי אוכלוסיך. Hierauf folgt der Belegvers Jes. 54, 2, vor dem שנאמר zu ergänzen ist.

[3]) Gegen Eliezer und Josua, S. 436. עולם חדש ist die nach der Messiasankunft erfolgende neue Ordnung der Welt.

[4]) Gegen Eliezer und Josua. S. oben S. 438, Anm. 3.

[5]) Schir r. zu 2, 1. Dieser Dialog, doch mit anderen Antworten Gottes kehrt mehrere Mal im Midrasch wieder, Schir r. zu 8, 8, Ruth r. Anf., Schocher tob zu ψ 20.

[6]) Mech. z. 18, 1 (57 a), Zebachim 116 a. Das Ganze beruht auf einer dramatisirenden Deutung der letzten drei Verse des 29. Psalmes.

wurde es von einem Ende der Welt bis zum andern vernommen, und die Könige der Erde erzitterten aus ihren Palästen, wie es geschrieben ist: „in seinem Palaste sagt Jeglicher: Herrlichkeit!“ Dann versammelten sich Alle bei Bileam und sagten ihm: Sollte, was wir vernommen, eine neue Sündfluth bedeuten [1])? Doch Bileam sagte: Längst hat Gott geschworen, keine Fluth über die Welt zu bringen. „So bringt er uns den Untergang durch Feuer?“ — Auch das nicht, erwiederte Bileam, denn Gott wird die Menschheit nicht vernichten. Was ihr vernommen, das kommt von der Offenbarung der Lehre Gottes an sein Volk, „der Ewige giebt seinem Volke Macht“. Als sie dies hörten, da sagten sie einstimmig: „Der Ewige segne sein Volk mit dem Frieden [2])!“

2.

Die Controversen zwischen Josua b. Chananja und Eleazar aus Modiim bilden gleichsam einen fortlaufenden Doppelcommentar zu den Abschnitten des Exodus über den Aufenthalt in Mara (15, 22—27), das Mannawunder (c. 16), den Kampf mit Amalek (c. 17) und den Besuch Jethro's (c. 18). Wir besitzen in ihnen ein ungemein lehrreiches und interessantes Zeugniß der Schriftauslegung in dieser alten Epoche der Tannaitenzeit. Auf der einen Seite tritt uns die Exegese des bibelkundigen Josua entgegen, der in der Regel den einfachen Wortsinn, die historische Auffassung des Inhaltes vertritt und dort, wo dieser der Ergänzung und Erläuterung bedürftig ist, an den Zusammenhang des Ganzen sich hält; auf der andern

---

[1]) ד' למבול ישב ist fragend aufgefaßt.

[2]) Sein Urtheil über die heidnischen Völker spricht Eleazar in der Deutung von Prov. 14, 34 aus (s. oben S. 158, Anm.): „Was sie an Gerechtigkeit und Milde üben, wird ihnen zur Gelegenheit, um Israel zu schmähen“. Dazu citirt er Jerem. 40, 3. —

Seite lernen wir die künstlichere Textbehandlung Eleazars kennen, der als Berufsagadist mit allen Mitteln der ihm zu Gebote stehenden hermeneutischen Technik das Schriftwort und den biblischen Geschichtsstoff frei behandelt, wo es sein Zweck erfordert, auch allegorisirt und deutlich die Absicht zeigt, den Text nicht so sehr zu erklären, als eine Fülle von Anspielungen, Beziehungen, Mahnungen in ihm zu finden und ihm allerlei Belehrung und Anregung zu entnehmen. Doch die Grenze zwischen den beiden Arten der Schriftauslegung, die in den vorliegenden Controversen erkennbar sind, war keine so feste, daß nicht zuweilen der Vertreter der einen die Methode der andern befolgte, wie das aus der nun folgenden Specialdarstellung ersichtlich sein wird [1]).

Die gekennzeichnete Verschiedenheit der Exegese J.'s und E.'s zeigt sich schon in der Erklärung einzelner Worte. In der Beschreibung des Manna 16, 14 nimmt J. die drei Ausdrücke דק, מחספס, ככפור in dem natürlichen und dem nächsten sich darbietenden Sinne als beschreibende Merkmale [2]), E. sieht in ihnen auf Grund einer künstlichen Etymologie Andeutungen der Art, in welcher die Himmelskost herabkam [3]). Auch zwei andere zur

---

[1]) Da die folgenden Controversen alle in der Mechiltha zu den betreffenden Bibelstellen stehen, wird die Quelle der einzelnen Erklärungen nicht noch besonders angegeben werden; auch zu den Bibelstellen wird nicht besonders „Exodus" vor die Capitelzahl gesetzt, da sie sämmtlich aus diesem Buche sind. J. bedeutet Josua, E. Eleazar aus Modiim.

[2]) Zu מחספס דק ist auf Grund des Targum (auch Peschito מחקלף) mit Friedmann zu ergänzen ונקלף [מלמד שהיה דק]; J. nimmt חספס als erweiterte Stammbildung von חסף = חשף, abschälen, כפור ist ihm = גליד.

[3]) דק = vom Himmel kommend, von דק, Jesaia 40, 22; כפור = Deckel, vgl. כפורת; מחספס als Notarikon gedeutet, so daß חס (= הס oder חש, vgl. חשמל Chag. 14 b) die Lautlosigkeit des Mannaregens anzeigt, סס, daß er nicht in starrem, kalten Zustande kam. סס soll Gegen-

Beschreibung des Manna angewendete Ausdrücke erklären sie auf verschiedene Weise (16, 31) [1]; in einem derselben, גד, sieht E. eine Anspielung auf die anziehende Kraft der Agada [2], mit der er die Annehmlichkeit des Manna vergleicht. — ויחלש erklärt J. nach der Bedeutung des Stammes חלש, schwach sein, E. löst es nach der von ihm gerne angewendeten Methode des Notarikon in zwei Bestandtheile auf [3]. — נסחו 15, 25 glaubt J. gegen die gewöhnliche Orthographie in der Bedeutung „erhöhen" nehmen zu müssen, wahrscheinlich, weil ihm die näher liegende Bedeutung nicht in den Zusammenhang paßt; E. setzt diese mit Hinweis auf die Rechtschreibung in ihr Recht ein [4].

Bei andern Worterklärungen handelt es sich nicht um zweifelhafte Etymologie, sondern um verschiedene Auffassung des

---

satz zu צונן sein, was man vergeblich zu erklären bemüht war; vielleicht verstand es E. im Sinne von אפס, hinschwinden, sich auflösen, entsprechend dem נימח in der anderartigen Notarikon-Deutung von מחספס durch Simon b. Lakisch, Joma 75 b.

[1] צפיחית hängt nach J. mit צפֵחַת zusammen, und er gebraucht zur Erklärung die griechischen Worte für Pfanne und Kuchen: *λοπάς*, *ἐσχαρίτης*. Nach E., der das Manna nicht als feste Masse denkt, kömmt צפיחית von צפח = צפה, sich ausbreiten, zerfließen. — Wie J. גד auffaßt, ist nicht klar.

[2] S. oben S. 531, Anm. 2.

[3] לשון נוטריקון ויחל וישבר. Eine Glosse im Jalkut erklärt ויחל mit ויזע, als ob es bedeutete: „er machte erzittern" (וַיָּחֶל), doch muß man es, wie unten gezeigt wird, וַיְחַל lesen.

[4] Er sagt zu Josua (der erklärt hatte: שם נשא לו גדולה, mit Hinweis auf II Kön. 25, 27): והלא גדולה אינה תלויה אלא בשין וכאן לא כתיב אלא בסמך הא . . . נסה המקום את ישראל. Die Conjektur Jellineks über תלויה (bei Friedmann z. St,) ist unnötig, da תלויה ב wie sonst bedeutet: abhängig von etwas. E. sagt: Die Bedeutung des fraglichen Verbums, als erhöhen genommen, hängt von seiner Schreibung mit Sin ab.

in mehreren Bedeutungen vorkommenden Wortes; so bei נבל, 18, 18 [1]), כהן, 18, 1 [2]), וישלח, 18, 27 [3]).

Es ist begreiflich, daß für die Controversen E.'s und J.'s besonders dort Spielraum war, wo irgend eine Eigenthümlichkeit des Textes, ein auffallender Ausdruck, ein Zuviel oder Zuwenig gewissermaßen zur Deutung aufforderte. Die Freiheit und Kühnheit der Auslegung E.'s zeigt sich in diesen Fällen in voller Entfaltung, während J. selbst dort, wo er von der natürlichen und einfachen Exegese sich entfernt, rationell und dem Zusammenhange Rechnung tragend zu erklären bestrebt ist.

Für בְּרָעָב, 16, 3 wäre das unbestimmte בְּרָעָב am Platze. J. sieht in dem bestimmten Artikel den Hinweis auf die bekannte Thatsache, daß der Hungertod die ärgste der Todesarten sei. E. benützt die Aussprache בְּ, um das Wort als Notarikon zu deuten [4]). — Die Frage: „was werden wir trinken?" erscheint zu harmlos, um als Murren gegen Moses gelten zu können, von dem der Anfang des Satzes (15, 24) spricht, darum giebt J. dem vorstehenden Worte לאמר die Wendung: „sie hätten sagen sollen", d. h. die Israeliten hätten vorher den Angesehensten unter ihnen fragen sollen, was sie trinken werden, und erst dann gegen Moses murren dürfen. E. meint, daß solche Ausbrüche der Unzufriedenheit gegen Moses nichts Ungewöhnliches waren, und er faßt die Frage in dem Sinne, daß sie als

[1]) Nach J. ist Jes. 34, 4 zu vergleichen und zu übersetzen „du wirst vor Ermattung hinsinken", nach E. Jesaia 1, 30: „du wirst vor Aerger welken".

[2]) Nach J. = כומר, Götzenpriester, wie Ri. 18, 30, nach E. = שר Fürst, wie II Sam. 8, 18. Vgl. Lebrecht in Frankels Monatsschr. J. 1868, S. 306.

[3]) Nach J. bedeutet das Verbum wegschicken, nach E. beschenken: נתן לו מתנות רבות. Friedmann vgl. שלחים I Kön. 9, 16. Vielleicht dachte E. an Gen. 25, 6.

[4]) כרעב = בא רעב, erweitert: בא עלינו רעב אחר רעב דבר אחר דבר חשך אחר חשך. E. schwebte dabei wohl בגד Gen. 30, 11 vor.

Vorwurf an Gott selbst gerichtet ist [1]). — Das Subjekt zu ויקרא, 17, 7, kann nicht zweifelhaft sein, wenn man den vorhergehenden Satz in Betracht zieht; und so erklärt denn J. auch, daß Moses den Ort benannt habe. E. hingegen faßt den Satz für sich in's Auge und nimmt das Wort המקום, in seiner damals schon lange üblichen Bedeutung als Bezeichnung Gottes, als Subjekt [2]). — Ebenso ist nach E. das Subjekt zu אמר, 18, 24, nicht Jethro, wie J. erklärt [3]), sondern Gott; E. will damit der Moses herabsetzenden Annahme ausweichen, als ob er nach Jethro's Geheiß gehandelt hätte. — Manche Erklärungen E.'s sind dem Wortlaute des Textes entsprechender als die entgegenstehenden Erklärungen J.'s; doch läßt sich meist irgend ein rationeller Grund für die Abweichung des Letztern von der einfachern Auffassung

---

[1]) Diese Controverse wird ohne die ursprüngliche Grundlage derselben zu 16, 2 wiederholt, ebenso wie die zu 16, 25 zu 16, 30 wiederkehrt.

[2]) המקום קראו מסה ומריבה. Für המקום hat Jalkut zur Verdeutlichung: הק'בה. Der Nachsatz מקום שקרוי הגדול בית דין מכאן לביה"ד hat zu verschiedenen Emendationen und Erklärungen veranlaßt; sie scheitern an der angenommenen Bedeutung von בית דין הגדול, worunter, wie überall auch hier der große Gerichtshof, das Synhedrion gemeint sei. Aber der Ausdruck bedeutet hier — wie Geiger, J. Z. IX, 26 ausführt — den göttlichen Gerichtshof, בית דין של מעלה, mit dem Gott seine Beschlüsse faßt; vgl. den Ausspruch: כל מקום שנאמר וד' הוא וביה דינו, j. Synh. 18 a, Gen. r. c. 51. Eleazar will sagen, daß der Name für Gott, den man so häufig anwendete, המקום, aus dieser Stelle zu entnehmen sei, mit dieser Bezeichnung verbinde sich aber die Vorstellung des göttlichen Gerichtshofes, wodurch die Bezeichnung in der That begreiflicher wird. Anders erklärt sie Jose b. Chalafta, und der Amora Ammi; s. Pesikta r. c. 21 (ed. Friedmann 104 b), Gen. r. c. 68, Sch. tob zu ψ 90. Daß המקום = Gott nicht, wie auch Freudenthal (Hellenistische Studien I, 72 f.) annimmt, eine Entlehnung aus dem Hellenismus (τόπος), sondern „eine alte palästinische Umschreibung ist", wird von Geiger (J. Z. XI, 228 f.) dargelegt.

[3]) ודאי (s. oben S. , Anm.) darf man nicht, wie Friedmann möchte, zur Erklärung E.'s ziehen, sondern es zeigt an, daß Josua wirklich Gehorsam gegen die Rathschläge Jethros annimmt, während nach E. Moses nur Gott gehorcht hat. ודאי bei J. s. auch S. 545, A. 2.

angeben. Dem Wortlaute von 16,15 nach sagt Moses zu ganz Israel, was das Manna sei. Das nimmt auch E. an, während nach J. Moses unmittelbar nur zu den Aeltesten sprach und diese dann die Mittheilung an das Volk machten [1]). — Wenn es 18,6 heißt, daß Jethro aus der Ferne dem Moses sagte, so meint J., dies sei brieflich geschehen; nach E. überbrachte ein Bote mündlich die Meldung, deren Inhalt im Texte nur skizzirt sei [2]). — Satzung und Recht, welche nach 15,25 in Mara Israel gegeben werden, erklärt E. als die Gesetze über die verbotenen Ehen und die Vorschriften des bürgerlichen Rechtes; J., von der Erwägung ausgehend, daß von diesem Theile der Gotteslehre vor der Offenbarung am Sinai nicht die Rede sein kann, findet in der Satzung das Sabbathgesetz und im Recht das Gebot, die Eltern zu ehren, weil diese Gebote im Dekalog (Deut. 5,15 f) als schon vorher gegeben hervorgehoben sind [3]).

In der Erklärung der biblischen Wunderberichte erkennen wir das Bestreben E.'s, die Wunder möglichst zu steigern. Wir haben schon oben gesehen, wie ihm seine Uebertreibung des Mannawunders eine Zurechtweisung zuzog [4]). Auch durch die künstliche Deutung der bei der Beschreibung vorkommenden Ausdrücke sucht er dies Wunder zu vergrößern [5]). Die Worte:

---

[1]) J. wollte das Sprechen zum ganzen Volke begreiflicher machen, während E. gerade dieses als etwas Außerordentliches wörtlich beibehielt. Zu 12,21 bringt die Mech. die gleiche Controverse zwischen Josia und Jonathan, den Schülern Ismaels.

[2]) J. zieht die Annahme des Briefes vor, weil Jethro in erster Person spricht.

[3]) Nicht wie Friedmann will, weil diese Gebote die Grundlehren des Judenthums enthalten. Auch zu 18,16 und 18,20 (ebenso zu 15,26) erklärt E. חקים mit עריות, nach Lev. 18,30, während J. in dem Worte als Gegensatz zu תורות, das = הוראות, gesetzliche Entscheidung sei, die Deduktionen der Halacha aus dem schriftlichen Gesetze (מדרשות) erblickt (s. auch S. 455, Anm. 3).

[4]) S. oben S. 530, Anm. 3.

[5]) S. S. 539, Anm. 3.

„was ihr backen wollet, das backet u. s. w." (16, 23) erklärt er so, daß dem Manna der Geschmack aller gebackenen und gekochten Speisen, die nur Jemand wünschen mochte, innewohnte [1]), während nach J. sie so zu verstehen sind, daß das Manna nach Belieben gebacken oder gekocht werden konnte. — Das Wunder von Mara erweiterte E., damit, daß das Wasser von seiner Bitterkeit durch das „bitterste der Hölzer", Oelbaumholz befreit wurde, ferner daß die Wasser von Anfang an bitter waren (15, 25). J. hingegen schränkt das Wunder durch die Annahme ein, daß die Wasser von Mara nur von vorübergehender Bitterkeit waren und durch das Holz, vom Weidenbaume, in ihren frühern Zustand zurückversetzt wurden. — Zu 16, 35 beweist J., daß das Manna nach Moses Tode noch 40 Tage dauerte, E. nimmt um 30 Tage mehr an [2]).

Eine andere Art der Erweiterung des im Texte gegebenen Inhaltes bewerkstelligt E. durch erdichtete Scenen, Dialoge, die er an irgend eine Besonderheit des Textes anknüpft. Wir kennen schon die Dichtung von der Aufregung der Erdenkönige ob der Offenbarung am Sinai [3]). E. bringt sie dort an, wo er erklären soll, was denn Jethro eigentlich gehört (18, 1); es war die Kunde von der geschehenen Offenbarung [4]), während es nach J. der Kampf mit Amalek war [5]). — שלחיה, 18, 2, erklärte J. — nach Deut. 24, 1 — als wirkliche Ehescheidung; nach E.

---

[1]) Sifrs zu Num. 11, 8 (§ 89) adoptirt und erweitert diese Deutung, deren Spuren übrigens schon im Buche der Weisheit Salomonis zu finden sind, s. Grätz in Frankel's Mon. Jhg. 1854, S. 354.

[2]) Die Controverse ist in zwei nebeneinander stehenden Versionen erhalten.

[3]) S. oben S. 537 f.

[4]) Jethro als Fürst (s. S. 541, Anm. 2) nahm an der Versammlung der Könige bei Bileam Theil.

[5]) מלחמת עמלק שמע ובא שהיא כתובה בצדו. S. oben S. 438, Anm. 2.

sei es nur eine zeitweilige Heimsendung Zippora's gewesen, damit sie am ägyptischen Elend nicht mitzuleiden habe. Dazu hatte aber Aharon gerathen, was in einem wirkungsvollen Gespräche ausgeführt wird [1]). — Eine andere Fiction wird an die Worte von der Namengebung Gerschoms, 18, 3, angelehnt [2]). Moses hatte Jethro schwören müssen, daß er seinen Erstgeborenen dem Götzendienste weihen werde; dies bewog ihn zu dem Ausrufe: Da alle Welt den Götzen dient, will ich dem dienen, auf dessen Wort die Welt entstand [3]). Jethro wird nach J. mit allen Ehren entlassen (18, 27) [4]). E. dichtet auf Grund von Num. 10, 31 f. ein Gespräch zwischen Moses und Jethro, in welchem dieser auf die Aufforderung zu bleiben, sagt: „Die Lampe nützt nur an einem Orte der Finsterniß, haben etwa die Sonne und der Mond einen Nutzen von der Lampe? Du bist die Sonne, Aharon, dein Bruder ist der Mond, was soll die Lampe zwischen euch? Vielmehr will ich in mein Land gehen und alle seine Bewohner bekehren und sie des Unterrichtes in der Gotteslehre theilhaftig machen, damit ich sie unter „die Flügel der Gottesherrlichkeit" bringe". Hierauf führt E. noch auf Grund von

---

[1]) Die Grundlage desselben bildet Exod. 4, 20, 27. Aharon sagt: על הראשונים אנו מצטערים ועכשיו נצטער גם באלו.

[2]) In dem Satze כי גר הייתי בארץ נכריה nimmt E. נכריה im Sinne von götzendienerisch und גר als Gottesbekenner, J. bemerkt: נכריה היתה לו ודאי.

[3]) הואיל וכל העולם עובדי עבודה זרה אני אעבוד לפני יתי שאמר והיה העולם.

[4]) שלחו בכבודו של עולם. Man muß das Wort ironisch nehmen; Moses that dem götzendienerischen Priester (s. S. 541, A. 2) alle Ehre an, als er ihn fortschickte, d. h. er schickte ihn gerne fort. Denselben Sinn drückt auch die Lesart des Jalkut שלחו מכבודו של ע' aus, „er habe ihn von der Herrlichkeit der Welt", der Offenbarung weggeschickt; nur daß bei dieser Lesart dem Ausdruck eine unberechtigte Bedeutung unterlegt wird. Nach E. schickte Moses seinen Schwiegervater nicht gerne fort, sondern beschenkte ihn (s. S. 541, Anm. 3); später ging Jethro selbst, um sein Volk zu bekehren.

Richter 1, 16 [1]) und I Chron. 2, 55 aus, daß Jethro sein Versprechen auch erfüllt habe. — Der Fleischtopf, dessen die Israeliten sich wehmütig erinnern, 16, 3, soll darauf hindeuten, daß „in Aegypten die Israeliten als Sklaven der Könige auf den Markt gingen und, ohne daß es Jemand hindern durfte, von den dort angehäuften Vorräthen an Brot, Fleisch und Fischen an sich nahmen" und dieselbe Freiheit auch an den Obst- und Weingärten üben konnten [2]).

Am freiesten zeigt sich die Agada Eleazars, des Modiiten dort, wo er den Text allegorisch umdeutet. Ein merkwürdiges Beispiel consequent durchgeführter Umdeutung bieten die Controversen zum Abschnitte von Amalek, dessen Angriff und dessen Bekämpfung E. auf das Gebiet des geistigen Kampfes mit den Waffen des Gebetes und der Frömmigkeit hinüberleitet [3]). — Der Angriff Amaleks richtet sich auf die schwachen Seelen in Israel, die er aus dem Bereich des Gottesschutzes, der schirmenden Gotteswolke hervor stiehlt und umbringt [4]). Dem entsprechend erklärt er auch die Aufforderung Moses an Josua den Sohn Nun's dahin, derselbe möge aus dem Gottesschutze hervor

---

[1]) Dem Worte עם giebt er den prägnanten Sinn, den es in Hiob 12, 2 haben soll, „Leute von Weisheit". Zu dem Verse aus Hiob citirt er den Spruch: כל זמן שחכם מתקיים חכמתו מתקיימת מת חכם אבדה חכמתו עמו (vgl. dazu die Leichenrede Gamliels über Samuel Hakkaton, S. 267), den er mit dem Beispiele illustrirt משמת ר' יוחנן בן זכאי אבדה חכמתו עמו. Diese Lesart scheint nämlich richtiger zu sein als משמת ר' נתן, da der Hinweis auf Jochanan b. Zakkai's Hingang sehr gut in den Mund des Modiiten paßt. Sollte die andere Lesart die richtige sein, so wäre der Passus ein späterer Zusatz.

[2]) Die Erklärung J.'s, nur verstümmelt erhalten, ist nach Sifrs zu Num. 11, 4 (§ 86) zu ergänzen.

[3]) E. selbst kämpfte mit seinem Gebete gegen Rom, nach der im Eingange dieses Cap. erwähnten Sage.

[4]) . . . לפי שהיה עמלק נכנס תחת כנפי ענן וגונב נפשות מישראל והורגן. E. nimmt ויבא in der ursprünglichen Bedeutung hineingehen, eindringen. J.'s Erklärung s. oben S. 437.

und dem Feinde entgegentreten [4]), während nach J. die Aufforderung daran erinnert, daß Josua, als die einstige Nachfolger Moses', für die eigene Krone kämpfen solle [2]). Die Männer, welche aus Israel zu wählen sind, 17, 9, sind nach J. tapfere, nach E. sündenscheue Männer [3]). Nach J. ist Moses in Wirklichkeit bereit, dem Kampfe auf dem Gipfel des Berges zu assistiren; E. erblickt darin die Bereitschaft zu einem anzuordnenden öffentlichen Fasten [4]), und das Stehen auf dem Bergesgipfel bedeutet typisch die Berufung auf die Thaten der Stammväter und Stammmütter [5]). Dasselbe wird auch in der Unterstützung der Hände Moses' durch einen Stein, v. 12, angedeutet [6]). Daß Moses Hände schwer werden, ist so zu verstehen, daß die Sünde Israels [7]) das Werk des Gebetes erschwert. Aharon und Chur zu seinen beiden Seiten sollen deren Ahnen Levi und Jehuda in Erinnerung bringen, und sie bilden mit Moses die Dreizahl angesehener Männer, die einem

---

[1]) צא מתחת הענן והלחם בעמלק. Man muß offenbar in dem recipirten Texte der Controverse die Autoren umtauschen.

[2]) למה אתה משמר את ראשך לא לכתר צא והלחם בעמלק. Die Worte מתחת הענן sind aus der andern Erklärung irrthümlich auch in diese aufgenommen. Dieser Auffassung J.'s entspricht auch seine Bemerkung zu 17, 14 „lege es in die Ohren Josua's": מגיד שכאותו היום נמשח יהושע. Der Lohn des siegreichen Feldherrn war seine Ernennung zum Nachfolger Moses'. E. findet in der letztern Stelle bloß einen Wink für Moses, daß nicht er, sondern Josua das Land der Verheißung für Israel erobern werde; Moses aber habe den Wink nicht beachtet.

[3]) גבורים — יראי חטא.

[4]) מחר נגזור תענית ונהיה מעתידים על מעשה אבות ראש אלו מעשה אבות גבעה אלו מעשה אמהות.

[5]) Zu v. 10 wird diese Auffassung anonym wiederholt: עלו על ראש הגבעה לענין שאמרנו להזכיר מעשה אבות ומ' אמהות שנאמר (Num. 23, 9) כי מראש צורים . . . ומגבעות . . .

[6]) הסנה על מעשה אבות שנאמר ויקחו אבן אלו מעשה אבות וישב עליה אלו מעשה אמהות. S. unten S. 549, Anm. 2.

[7]) יקר חטא על ידו של משה. Man darf dabei nicht anachronistisch an Moses' Sünde denken.

öffentlichen Fasten vorstehen müssen [1]). Auch in dem Worte ויחלש findet E. die Wirkung des Gebetes ausgedrückt, durch welche Amalek besiegt wurde [2]), und den Ausdruck לפי חרב, aus welchem J. die humane Behandlung der im Kampfe Gefallenen ersieht [3]), versteht E. so, daß Gottes Befehl die Waffe war, durch welche der Feind besiegt wurde [4]).

Die Berufung auf das Verdienst der Patriarchen verhilft Israel zum Siege über den Feind: Dieser Gedanke tritt in der allegorischen Erklärung E.'s zum Amalek-Abschnitte in den Vordergrund. Aber auch die Himmelsgabe des Manna, die wunderbare Ernährung und Erhaltung in der Wüste dankt Israel dem Verdienste seiner frommen Ahnen: dies wiederholt E. mit Nachdruck in der Auslegung des Manna-Abschnittes. Schon in dem Wörtchen הנני, mit dem Gott die Verheißung des Mannaregens ankündigt (16, 3) findet er eine Anspielung auf

---

[1]) מכאן אמרו אין פותחין משלשה בני אדם עוכרין לפני התיבה בתענית צבור.

[2]) Er löst ויחלש als Notarikon in וַיָּחֶל וישבר auf (s. S. 540, Anm. 3).

[3]) לא נוולם אלא דנם ברחמים. Die „Schärfe des Schwertes" entstellt nicht. Die Verunstaltung des todten Körpers heißt נִוּול, s. Mischna Synh. 7, 3. vgl. Levy, Talm. Wört., III, 358 a.

[4]) Nach E. ist חרב = פי הגבורה und Apposition dazu: פי הגבורה. למדנו שהמלחמה הואת לא היתה אלא על פי הגבורה. Man darf, wie aus dem Bisherigen klar, dies nicht so zu nehmen, als ob der Kampf auf Befehl Gottes erfolgte, was על פי הגבורה gewöhnlich bedeutet, sondern daß Gott selbst den Kampf führte. — Uebrigens ist kein weiterer Beweis dafür nötig, daß nach ר' אליעזר zu ergänzen ist: המודעי, ebenso wie in der Controverse zu ויחלש, wo Jalkut die richtige Lesart hat. Zu 17, 11 fehlt in der Mech. die Controverse zwischen J. und E., jedoch ist es möglich, daß die an erster Stelle anonym gebrachte schöne Deutung des Aufhebens und Senkens der Hände Moses', welche auch in die Mischna, R. Hasch. 3, 8, aufgenommen wird, von Josua herrührt und die folgende unter dem Namen Eliezers gebrachte nicht, wie oben (S. 297) angenommen ist, El. b. Hyrkanos, sondern El. dem Modiiten gehört.

das Verdienst Abrahams, Isaks und Jakobs [1]). Wenn es von den Israeliten heißt (16, 10), daß sie sich zur Wüste hinwenden, so bedeutet dies: sie wandten sich den Thaten der Väter zu, denn wie es in der Wüste Nichts giebt, so gab es an den Vätern Nichts an Sünde und Schuld [2]). In den Worten „es stieg auf eine Lage Thaus" findet E. durch ein kühnes Spiel mit den Worten den Sinn: Aufstieg das Gebet der im Grabesstaube liegenden Väter und Gott streckte, „wenn man so sagen darf", seine Hand aus, nahm die Gebete und ließ dafür das Manna als Thau für Israel herniederträufeln [3]).

Allegorisch erklärt E. auch die Worte (15, 27): „sie lagerten dort am Wasser". Das soll heißen: sie beschäftigten sich dort mit den Worten der Lehre, die ihnen zu Mara gegeben worden war [4]). Auch die Zahlenangaben desselben Verses deutet er typisch: „Als Gott die Welt erschuf, da schuf er zu Elim 12 Quellen, entsprechend den 12 Stämmen Israels und 70 Palmen, entsprechend den siebzig Aeltesten". Auch nach J. sind diese Zahlen nicht müssig; sie sollen den Wasserreichthum der Quellen angeben, aus denen sonst nur 70 Palmen Feuchtigkeit gezogen hatten und die nun genügten, ein so großes Volk mit

---

[1]) אינו אומר הנני אלא בזכות אברהם יצחק ויעקב. Das Wörtchen הנני findet sich nämlich im Munde der drei Stammväter: Gen 22, 1; 27, 18; 46, 2. Nach J. ist dasselbe zu paraphrasiren: הריני נגלה מיד ואיני מעכב.

[2]) . . לא הפנו אלא על מעשה אבות. S. oben S. 547, Anm. 6. Nach J.: לא נפנו עד שנגלתה גבורה. Ebenso erläutert J. die Aufforderung קרבו (16, 9) mit: שנגלתה גבורה, E.: כדי ליתן את הדין. Man muß in diesen zwei Controversen המודעי nach רי אליעזר ergänzen.

[3]) עלתה תפלתן של אבותינו שהיו שכובים בעפר על פני הארץ. Dazu gehört der weiter stehende Satz: כביכול פשט הק״בה ידו ונטל תפלתן של אבותינו שהיו שכובים בעפר והוריד המן כטל לישראל. Die Gegenansicht J.'s zu ותעל שכבת הטל stimmt mit der Schilderung des E. b. Hyrkanos, wie das Manna fiel (S 304), überein.

[4]) מים = תורה s. oben S. 155, A. 1.

Labung zu versehen. In dem Schlußsatze hingegen findet er die historische Bemerkung, daß Israel seinen Lagerplatz stets am Wasser gewählt habe [1]).

Der homiletische Zweck der dargelegten allegorischen Auslegungen E.'s ist unverkennbar [2]). Im Kampfe mit der Not des Lebens, welchen ein verarmtes, unterjochtes Volk in seinem verwüsteten Lande zu führen hatte, und im Ankämpfen gegen die Uebermacht des herrschenden Volkes, das in stillem, unbeugsamem Dulden bestand, aber endlich auch als Verzweiflungskampf aufloderte, sollte den Zeitgenossen die wunderbare Geschichte der Vorzeit ermutigend und aneifernd vor Augen geführt werden. In der höchsten Not sendete Gott Nahrung seinem Volke, und gegen den tückischen Feind verlieh er ihm Sieg. Und dem Gefühle der Sündhaftigkeit, welches auch die Frömmsten und Besten jener Zeit ergriffen hatte [3]), und welches „die Hände der Betenden" mit seiner Wucht niederdrückte, diesem verzagten Gefühle kam E. mit dem Hinweise auf die Thaten der Stammväter entgegen, deren Verdienst dem Wüstengeschlechte zu Gute kam und auch gegenwärtig die Nachkommen aufrichten könne [4]). Vertrauen, unerschütterliches Vertrauen wollte E. mit seiner Schriftauslegung dem Volke einflößen. Er erinnert, indem er die Frage Gottes an Moses (14, 15) „was schreist du zu mir?" erläutert, an die verheißene Ewigkeit Israels: „Was schreist du zu mir? Bedarf ich etwa eines Winkes in Betreff meiner Kinder — Jesaia 45, 11; — war ihr Dasein nicht längst beschlossen von mir seit den Tagen der

---

[1]) לעולם אין ישראל חונים אלא על המים.

[2]) Vgl Frankel a. a. O.

[3]) S. oben S. 260, Anm. 2.

[4]) Wie lange das „Verdienst der Väter" — זכות אבות — gedauert habe und ob es noch dauere, wird von späteren Autoritäten auf Grund von Bibelstellen erörtert, j. Synh. 27 d, b. Sabb. 55 a.

Schöpfung, wie es geschrieben ist (Jerem. 31, 35): Wenn diese Gesetze aufhören vor mir, so soll auch der Same Israels aufhören ein Volk zu sein vor mir alle Tage [1])!" So wie die Nation in ihrem Bestande, so wird auch der Einzelne in der Erwerbung seines täglichen Brotes auf das felsenfeste Gottvertrauen hingewiesen. In 16, 4 findet E. das Verbot an das Volk der Wüste, von einem Tage auf den andern Manna zu lesen [2]); „denn wer den Tag schuf, der schuf auch seine Nahrung [3])". Und die Prüfung, von der in diesem Vers gesprochen wird, faßt er als Prüfung des Gottvertrauens auf [4]). „Wer für heute zu essen hat und fragt: was werde ich morgen essen?" — der gehört zu den Vertrauenslosen (Kleingläubigen) [5]). — Aber auch Mahnungen zu den werkthätigen Tugenden der Nächstenliebe und des gottgefälligen Lebens enthält E.'s agadische Schriftauslegung. Die Bedingungen, welche Jethro in seinem Rathe an Moses (18, 21) von den aufzustellenden Richtern fordert, werden bei E. zu den Merkmalen eines frommen Volkslehrers und Richters seiner Zeit [6]) und den „Weg"

---

[1]) . . . על בני אני צריך צווי . . . והלא כבר מוכנים הם לפני ששת ימי בראשית. Auch zu dieser Auslegung E.'s, der einzigen in der Mechiltha außer den oben angegebenen Abschnitten gebrachten, findet sich die J.'s (אמר הק"בה למשה אין להם לישראל אלא ליסע), jedoch nicht ihr gegenübergestellt, sondern durch die Auslegungen anderer Autoren, auch Eliezer b. Hyrkanos' (s. oben S. 298) getrennt.

[2]) J. findet in den Worten ולקטו דבר יום ביומו gerade das Gegentheil, indem er ביומו so auffaßt, als ob es bedeutete „an dem ihm vorhergehenden Tage", wie es der sechste Tag für den Sabbath ist.

[3]) מי שברא יום ברא פרנסתו.

[4]) J.'s Auslegung s. oben S. 453, Anm. 4.

[5]) כל מי שיש לו מה יאכל היום ואומר מה אוכל למחר הרי זה מחוסר אמנה. Zu 16, 20 und 16, 27 lesen wir in der Mechiltha die anonyme Bemerkung: אלו מחוסרי אמנה שבישראל.

[6]) אנשי חיל, nach J. עשירים ובעלי ממון (חיל = Vermögen), sind nach E. בעלי אבטחה, da im Vertrauen die Kraft liege. יראי אלהים,

und die „That", zu denen nach Jethros Rath (18, 20) Moses das Volk anleiten soll [1]) deutet E. in freier Anlehnung an die einzelnen Worte des Textes zu den verdienstlichsten Bethätigungen der Menschenliebe, des Rechtes und der Billigkeit um [2]). Eine Fülle ähnlicher Belehrung knüpft E. auch an die Worte der Mahnung in 15, 26: Die Worte der Lehre anhören, das ist sich aneignen, ist Pflicht [3]); diese Pflicht bildet das Princip, in dem die ganze jüdische Lehre enthalten ist [4]). Wer die Lehre aus dem Munde seines Lehrers vernimmt, dem wird das so angerechnet, als ob er dienend vor dem ewigen Gotte stünde [5]). Wer Redlichkeit übt in Handel und Wandel, der ist beliebt bei den Menschen und es wird ihm angerechnet, als ob er die ganze Lehre erfüllt hätte [6]). Sprich zu Israel, sagte Gott zu Moses,

---

nach J. שהם יראים מן המקום בדין, sind Jene, die die Strenge des Rechtes durch Ausgleiche zu mildern suchen, שעושין פשרה בדין. „Männer der Wahrheit" (nach J. בעלי אבטחה) sind diejenigen, welche „Chanina b. Dosa und seinen Genossen" gleichen, also fromme Asketen, auf welche auch die Erläuterung von שונאי בצע (nach J. שהם שונאין לקבל ממון בדין) paßt: „die ihr eignes Vermögen hassen, geschweige das Anderer!" (ששונאין ממון עצמם ואם ממון עצמם שונאין קל וחומר ממון אחרים). Wie E. den Anfang dieses Verses ואתה תחזה (nach J. בנבואה) erklärt, wurde oben S. 535, Anm. 5, gezeigt.

[1]) J.'s Auslegung s. S. 453.

[2]) בקור חולים, קבורת מתים, גמילות חסדים, שורת הדין, לפנים משורת הדין. Vorhergeht, den Textworten והודעת להם entsprechend: הודע להם ביות דיהם, was verschieden erklärt wird, s. Friedmann z. St. Im bab. Talmud (Baba Kamma 99 b, Baba mezia 31 a) wird E.'s Deutung vom Amora Josef citirt (תני ר' יוסף) s. Agada der bab. Amoräer, S. 103.

[3]) שמע יכול שמוד תלמוד לומר השמע חובה ולא רשות.

[4]) השמע זה הכלל שהתורה כלולה בו.

[5]) לקול ד' אלהיך תלמד שכל מי ששומע מפי רבו מעלין עליו כאלו עומד ומשמש לפני חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים.

[6]) והישר בעיניו תעשה זה משא ומתן תלמד שכל מי שנושא ונותן באמונה רוח הבריות נוחה הימנו ומעלין עליו כאלו קיים את כל התורה כלה.

die Worte der Lehre, die ich euch gegeben habe, sind Heilung für euch und Leben für euch [1])!

Außer den bisher behandelten Controversen zwischen Josua b. Chananja und Eleazar aus Modiim finden sich *noch* in der Mech. solche zu 15,22 [2]), 15,23, 16,33, 17,7, 18,18 und besonders zu dem Gottesspruche über Amalek, 17,14,15,16, zu dem auch stets die Auslegungen Eliezer b. Hyrkanos' mitgetheilt werden [3]). Hervorgehoben werde noch am Schlusse ein agadischer Ausspruch E.'s, der gleich der oben angeführten Norm über ויהי בימי [4]) mehrere Auslegungen unter einen Gesichtspunkt zusammenfaßt, wie das in der Agada sehr häufig, besonders zur Erleichterung der gedächtnißmäßigen Tradition, der Fall ist. Solche agadische Gruppensätze, wenn man sie so nennen darf, entsprechen ähnlichen zusammenfassenden Sätzen der halachischen Tradition. Der vorliegende Satz E.'s knüpft an die Controverse zu 17,14 an [5]) und lautet: Moses war einer der vier Frommen, denen Andeutungen über die Zukunft wurden; zwei von ihnen beachteten die Andeutung nicht: Moses und Jacob, zwei hingegen, David und Mardochai beachteten sie. Moses wurde (Exod. 17,14) angedeutet, daß nicht er, sondern Josua das Land für Israel erobern werde ,und dennoch betet er später,

---

[1]) אמור להם לישראל דברי תורה שנתתי לכם רפואה הם לכם חיים הם לכם. Dazu citirt er Prov. 4,22 und 3,8. — Die Anwendung dieses Verses durch J. s. oben S. 455

[2]) S. oben S. 435, Anm. 2. Im Gegensatze zu El. b. Hyrkanos findet E. in dem Berichte, daß „Moses die Kinder Israels ziehen ließ" eine Andeutung ihres ruhmvollen Gottvertrauens, welches in Jerem. 2,2, gelobt sei; „sie sagten nicht: wie sollen wir in die Wüste ziehen, ohne Lebensmittel für den Weg zu haben, — sondern sie hatten Vertrauen und zogen auf Moses Aufforderung ihm nach".

[3]) S. oben S. 357 f.

[4]) S. oben S. 534.

[5]) S. S. 547, Anm. 3.

um in's gelobte Land kommen zu dürfen (Deut. 3, 23 ff.) [1]. Jakob wurde gesagt, daß Gott ihn behüten werde (Gen. 28, 15) und dennoch bangt ihm vor Esau (Gen. 32, 8) [2]. David erkannte an seinem Siege über die wilden Thiere (I Sam. 17, 36) seine höhere Bestimmung, indem er sich sagte: Bin ich denn eine so ausgezeichnete Person, daß ich diese Thiere erschlagen konnte? Vielleicht aber soll mir das andeuten, daß einst etwas Außerordentliches für Israel durch mich geschehen wird [3]. Und ebenso sagte Mardochai, als er erwartungsvoll das Schicksal der in den Königspalast gebrachten Esther verfolgte (Esth. 2, 11): Sollte diese Fromme ohne Ursache jenem Heiden vermählt werden? Vielleicht aber soll durch sie für Israel Rettung kommen [4].

---

[1]) Die hier eingeschobene Auslegung von Deut. 3, 23 ff. darf nicht mehr als zum Ausspruche E.'s gehörig betrachtet werden.

[2]) Die Furcht Jakobs trotz der Versicherung Gottes wurde auch später agadisch erörtert, Gen. r. c. 76, b. Berach. 4 a. Vgl. mein Abr. Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuchcommentar, S. 39.

[3]) וכי מה אני ספון שרביתי רועה אלו אלא שמא עתיד לאורע לישראל דבר ורם עתידין להנצל על ידי. Zu dem Eingang dieses Satzes vgl. die Paraphrase der Mechiltha zu Exod. 16, 8 (ונתנו מה): וכי מה אנו ספונין שאתם עומדים ומתרעמים עליו.

[4]) Der ganze Ausspruch ist anonym und ohne die Einschiebung (Anm. 1) in Esther r. zu 2, 7 und Tanchuma כשלח Ende aufgenommen.

Elia Delmedigo's: Bechinath ha—bath, und Ibn Roschd's: Façl ul—maqâl.

Von

Dr. A. Hübsch in New York.

Ein flüchtiger Blick schon auf die ersten Seiten des Büchleins Bechinath ha—bath genügt, um den Kundigen den Mangel eines sichern Haltepunkts fühlen zu lassen. Die Darstellung scheint verworren und widerspruchsvoll, und der fleißige Commentator (Reggio) hat die Verwirrung nur noch gesteigert, und somit zum wahren Verständnisse wenig beigetragen. Die folgende Vergleichung will den Schlüssel zum genetischen und inhaltlichen Verständnisse dieses Büchleins bieten.

Elia Delmedigo hat sich den philosophischen Apparat zu seiner Schrift geborgt. Es wundert mich, daß Munk, der die Schrift, aus welcher Delm. schöpfte, kennt, diese Wahrnehmung nicht machte. In seinen Melanges ꝛc. S. 438 nennt Munk Ibn Roschd's: Traité sur l'accord de la religion avec la philosophie, und weiter unten S. 456 gibt er auch, obschon sehr ungenau, das Hauptmotiv dieser Schrift an: „On a vu plus haut qu' Ibn Roschd composa deux traités particuliers dans lesquels il chercha à demontrer que la religion et la philosophie enseignaient les mêmes verités. Dans l'un (und das ist unsere Schrift) il établit par plusieurs versets du korân, que la religion elle même enseigne ses hautes verités d'une manière populaire, accessible à tous les hommes, mais que le pilosophhe seul est capable de saisir le vrai sens des docetrines religieuses par le moyen de

l'interpretation, taudis quele vulgaire s'arrête au sens litteral." S. 438 führt er den Titel der hebr. Ueberſetzung dieſer Schrift an: ספר הברל הנאמר במה שבין התורה והחכמה מן הדבקות. In den Catal. des Manuscrits Hebr. et Samarit. de la Biblioth. Imp. vom Jahre 1866 sub Nr. 910, 4° iſt dieſe Schrift verzeichnet. Die Notiz darüber rührt wahrſcheinlich von Derenbourg her. Neben dem hebr. Titel erſcheint da auch der arabiſche: פצל אלמקאל פי אלמואפקה" בין אלשריעה" ואלחכמה". Richtiger iſt die Titelangabe bei Haji Khalfa (Ed. Hügel B. IV, S. 423) פצל אלמקאל פימא בין אלשריעה" ואלטביעה" מן אלאתצאל. Mangelhaft aber iſt die Inhaltsangabe bei H. Kh., der ſich auf die dürre und nicht richtige Notiz beſchränkt: רו כתאב יבחתי פיה ען אלעלם אלאלהי. In den Catalogues ꝛc. l. c. wird auf Munk's Melanges l. c. hingewieſen, der Inhalt aber genauer, wenn auch nicht ganz befriedigend angegeben: „Après avoir prouvé par quelques versets du Coran que l'homme a le devoir de rechercher la verité, l'auteur distingue entre les pratiques religieuses, pour lesquelles cet accord est necessaire, et les verités theoriques sur lequelles les opinions peuvent différer, et que le philosophe retrouve dans le Coran au moyen de l'interpretation." Zum Schluſſe wird noch von der hebr. Ueberſetz. geſagt: Dans cette traduction, le mot Coran est toujours rendu par תורה ou הספר. — Wer die hebr. Ueberſetzung dieſer Schrift angefertigt habe, iſt nicht bekannt. Ich habe dieſe Ueberſetzung nicht geſehen, und kann ſomit nichts Gewiſſes behaupten, aber ich habe guten Grund anzunehmen, daß Moſes Narboni dieſe, oder wenn nicht dieſe, eine andere Ueberſetzung dieſer Schrift Ibn Roſchd's angefertigt habe. Eine Stelle in der Einleitung zu ſeinem Morekommentar ſpricht ſtark dafür, wie ich das weiter unten (sub 4) näher zeigen werde. Für jetzt iſt es mir darum zu thun, die Andeutung zu geben, wie Elia Delm. zu dieſer

Ueberſetzung gekommen ſein mag: Bartolocci, sub אבן רואה ſagt: Iste est Averroes. Sub hoc nomine habentur in Biblioth. Vatic. aliquot Philosophici Tractatus Mmss. in Hebraicam linguam ex Arabica translati a R Mose ben Josuè Isai, ben David de Narbona. Im Laufe ſeiner Arbeiten über Averroes für Pico di Mirandola wurden wahrſcheilich auf Verwendung des letztern dieſe Mmss. unſerem Delm. zur Verfügung geſtellt; darunter wird auch die Schrift הכרל הנאמר geweſen ſein, und da ſich dieſelbe ganz trefflich eignete, machte ſie Delm. zur Grundlage des philoſ. Theiles ſeines Bechinath ha—bath. Geiger (Melo Chofn. Einl. S. XXV) hat Einiges, aber wenig begründetes, über dieſe Schrift Delm's.; Graetz, Geſch. d. Jud. B. VIII, S. 256 ff. beſpricht ſie eingehender, aber die genauere Gegeneinanderhaltung derſelben mit Ibn Roſchd's einſchlägiger Schrift, wird uns zeigen, daß die dortige Beſprechung einer bedeutenden Modifikation bedarf, und wird auch mein Staunen rechtfertigen, wie Munk nach einem Einblicke in das הכרל הנאמר noch ſagen konnte (Mel. S. 510, N. 1): „Le כוונת הרמ . . . a élé publié de nouveau avec un bon commentaire par M. Isaac Reggio.“

Nachdem wir in dem oben geſagten eine vorläufige Bekanntſchaft mit dem הכרל הנאמר angebahnt, und auch angedeutet haben, auf welchem Wege Delm. dazu gekommen ſein mag, wollen wir nun auf die ſpezielle Vergleichung eingehen. Das Façl ulmaqâl hat in M. J. Müller ſeinen deutſchen Ueberſetzer gefunden; es bildet den erſten Abſchnitt der „Philoſophie und Theologie des Averroes,“ herausgegeben von der königl. bayer. Akademie der Wiſſenſch. aus dem Nachlaſſe des Ueberſetzers, München 1875. Dieſe Ausgabe legen wir unſerer Vergleichung zu Grunde, nach ihr citiren wir Text und Seitenzahl. Das Bechinath habath führen wir nach Reggio's Ausgabe an, da uns die Editio princeps nicht zu Gebote ſteht. Der klarern Ueberſicht und

etwaigen Referenz wegen numeriren wir die Absätze; stellen den hebräischen Text voran und lassen die Parallele aus Averr. folgen:

1. S. 4: ונעיין ראשונה אם למידת התכמה מותרת לבעלי הדת הזאת והיא תורת מרי"עה אם לא, ואם היא מותרת אם ע"צ ההכרח ותהיה א"כ למידה לא מותרת לבד אבל מצוה או ע"צ היותר טוב.

Averr. S. 1. „Der Zweck dieser Abhandlung ist der, daß wir in Rücksicht auf die religiöse Spekulation untersuchen, ob die Speculation über Philosophie und logische Wissenschaften durch das religiöse Gesetz erlaubt oder verboten oder befohlen sei, sei es als etwas freiwillig zu Unternehmendes, sei es als nothwendige Pflicht."

2. ibid. נאמר כי אין ספק אצל בעלי הדת הנכונים בדעותם שכונת תורה הזאת להיישירנו בדברים האנושיים ובמעשים הטובים ובדעות האמתיות כפי מה שאפשר לכלל העם וכחק היחידים כמה שייוחד לדם ולכן שמה התורה והנביאים שרשים מה ע"צ הקבלה והביאור ההלציי או הצודקי כמשפט האמת אשר אצל הדמון והעירה היחידים לחקור על האמת המיוחד להם בדברים האלה.

Averr. S. 6: „Da das Alles bestimmt ist und wir Moslimen überzeugt sind, daß dieses unser göttliches Gesetz Wahrheit ist und daß es aufmerksam macht und auffordert zu dieser Glückseligkeit, welche durch die Erkenntniß Gottes und seiner Geschöpfe hervorgebracht wird, so steht dieses für jeden Moslim in Folge der Methode des Glaubens fest, welche seine angeborne und natürliche Anlage erfordert — nämlich die Naturen der Menschen sind abgestuft in Bezug auf den Glauben; der eine glaubt vermöge der Demonstration, der andere in Folge von dialektischen Sätzen, gerade aber so wie der Mann, der sich durch Demonstration leiten läßt, denn in seiner Natur liegt nicht mehr als jene; wieder ein Anderer in Folge von rhetorischen Ausführungen, und sein Glaube ist, wie der des Mannes der Demonstration durch demonstrative Ausführungen." —

Man muß im Texte oben „חקבלה" nicht im theologischen Sinne nehmen. Vergl. Mill. Higoj. Cap. VIII. ואם תהיינה הקדמות והקש או אחת מהן מהמקבלות נקראהו הקש והלצה. So bezeichnet הקבלה והבאור והלצעי die rhetorische, הנצודי die dialektische und האמתת המיוחד ליחידים die demonstrative Ausführung. — Delm. zählt die Stufen von unten nach oben.

3. S. 5 ותמצא הנביא יאמר לכלל העם שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה והדומים לזה, ותמצא ארזן הנביאים כלם יאמר לכלל ישראל שמע ישראל וכו' ויעורר היחידים אל דרכם המיוחד אם בביאור ואם ברמז. אולם בביאור במאמרו וידעת היום והשבות אל לבבך וכו', ואם ברמז מצות האהבה והיראה כאשר ביאר הנפלא רבי משה בר מימון ז"ל.

Averr. S. 1. „Daß das religiöse Gesetz den Menschen auffordert, über die existirenden Dinge durch den Verstand zu reflektiren und durch ihn nach der Erkenntniß derselben eifrigst zu streben, geht aus mehr als einer Stelle des gesegneten Qorâns hervor; z. B. Sur. LIX, 2, So reflektirt denn, ihr mit Einsicht begabten. Dies ist ein beweisender Text, daß es nothwendig ist, den Verstandesschluß anzuwenden, oder den Verstandesschluß in Verbindung mit dem Religionsschluß. Ferner Sur. VII, 184: Haben sie nicht nachgedacht über die Pracht des Himmels und der Erde und was Gott an Dingen erschaffen hat. Dies ist ein Text, welcher zum Nachdenken über alle existirenden Dinge ermuntert."

Averr. schließt seine Qoranzitate an die Frage, ob das Forschen über Phil. durch das rel. Gesetz erlaubt oder verboten sei und schreitet dann (S. 6) zur Spezifizirung der Methoden des rel. Gesetzes vor. Delm. verfährt epitomatisch, er beantwortet die Frage sofort durch die Thatsache der spezifizirten Methoden und benutzt die Substitute dieser Qoranverse zugleich als Beispiel der Rangabstufung der Methoden; daher die Herbeiziehung des שמע ישראל וג', welches alle drei Klassen angeht,

neben וידעת היום וג׳, welches nur den Mann der Demonstration betrifft. Die Unterscheidung אם בביאור אם ברמז ist von wesentlicher Wichtigkeit für die Entwicklung des Systems, wie wir weiter (sub 8) sehen werden. Der Hinweis auf Maimonides betrifft M. N. III, c. 51: קאל לאהבה את ד׳ וקד בינא מראת אן אלמחבה עלי קדר אלאדרך. — Daß Delm. mit seinem שאו מרום עיניכם וג׳ dasselbe verbindet, was Averr. bei seinem: „Haben sie nicht nachgedacht über die Pracht des Himmels ꝛc" deutlich ausspricht, werden wir weiter sehen.

4. S. 6. באלה א״כ מבואר שלימוד החכמה אינו הכרחי בדת הזאת במה שהיא דת ומבואר ג״כ שהוא ע״צ היותר טוב, ויתבאר זה ג״כ, וזה שהתורה תכוין שלמות כל אחד מבעלי הדת כפי מה שאפשר לו ולמה שהיה כלתי אפשר הלמוד המופתי אצל כלל ההמון והיה אפשר ליחידים אם כ התורה תבקש שני אלה הענינים.

Da Delm. die Spezifizirung der Methoden vorausgeschickt, kann er später bei Averroes das Gesagte anticipiren und aus seinem Bibelzitate einen Schluß ziehen, welcher der Folgerung, die Averr. an sein Qoranzitat knüpft, gerade entgegengesetzt zu sein scheint. — Da hier vom allgemeinen Verhalten des rel. Gesetzes den verschiedenen Klassen gegenüber die Rede ist, wollen wir Gelegenheit nehmen die früher erwähnte Stelle aus Moses Narboni's Einleitung zum Morékommentar, wo dieser Punkt ebenfalls besprochen wird, anzuführen und durch die Parallele aus Averr. näher zu beleuchten: למה שהיתה שלימות הנפש אמנם הוא בשלימות המדות ומעלות שכליות וכו׳ והיתה התורה האלהית רומות אל מעלות השכליות וכו׳. והנה היא (ר״ל התורה) מבארת מעלות המדות ומארכת בהם, כי החלק הראשון על אמתתו מיוחד לחכמים, ואם כבר יכללו להמון באופן מה פי הדמיון ההמוני. כאמנם החלק השני המיוחד ומיוסד להמון עד שיוכרחו בו, והוא נאות וטבעי לחכמים השלמים, יחויב שיהיה שלמות הנפש בתורה האלהית, גם עמידת משכנה אמנם הוא בה רק שיראה כאלו יש שם מחלוקת בין החכמה והתורה, למה שהיו אופני ציור האמתיות

משתלשים בין מה שיובן להמון ובין מה שיובן לחכמים יחידי הסגולה · והשורה אמנם יחודה להמון, כי הם הרבים, והם אשר נתנה אלהים ראשונה.

Averr. S. 18. „Da der Zweck der Religion die Belehrung über wahre Wissenschaft und wahre Praxis ist, die Belehrnng aber zwei Objekte hat, Begreifen und Fürwahrhalten, wie das die Skolastiker auseinandersetzen, die Methoden des Fürwahrhaltens, die bei den Menschen sich finden, drei sind, die demonstrative, dialektische und rhetorische, die Wege des Begreifens zwei, das Ding selbst und sein Bild, und da nicht alle Menschen vermöge ihrer Naturanlagen der Demonstrationen fähig sind, auch nicht der dialektischen Sätze, geschweige der demonstrativen, wozu noch kommt, daß die Belehrung über demonstrative Sätze viele Schwierigkeit darbietet und eine lange Zeit selbst für denjenigen erfordert, der Mannes genug ist, sie zu erlernen, und da die Religion zum Zwecke hat, Alle insgesammt zu unterrichten, so ist es nothwendig, daß die Religion alle Arten von Methoden des Fürwahrhaltens und die Arten der Methoden des Begreifens in sich enthalte. Da unter den Methoden des Fürwahrhaltens solche sind, die für den größten Theil der Menschen allgemein sind, d. h. von deren Seite das Fürwahrhalten bewerkstelligt wird, nämlich die rhetorische und dialektische, und die rhetorische noch allgemeiner ist als die dialektische, ferner eine solche Methode, die einen speziellen Charakter trägt, und nur für den kleinsten Theil sich eignet, nämlich die demonstrative, und da der erste Zweck der Religion die Fürsorge für den größern Theil ist, ohne jedoch die Aufgabe auszuschließen, die ausgezeichneteren Geister aufmerksam zu machen, so sind die in der Religion ausdrücklich ausgesprochenen Methoden die dem größten Theil gemeinschaftlichen im Begreifen und Fürwahrhalten.“ Analog setzt Narbonis Stelle: Zweck des rel. Gesetzes מעלת שכליות wahre Wissenschaft, und מעלת המדות wahre Praxis;

erstere kömmt den Männern der Demonstration und bis zu einem gewissen Grade auch den Dialektikern zu (ואם כבר יכללו להמון באופן מה), letztere ist für die große Menge allein (nicht von Seite ihrer Verpflichtung, sondern von Seite ihrer Darstellung). Die ausgezeichneten Geister werden blos aufmerksam gemacht (והשורה האלהית רומזת אל מעלות השכליות), die dem größern Theile gemeinschaftlichen Methoden werden ausdrücklich ausgesprochen (והנה היא (השורה) מבארת מעלות המדות ומארכת בהם. Das rel. Gesetz ist gleich verpflichtend für Alle, da es das geistige und leibliche Wohl aller zugleich bezweckt (יחויב שידוי' שלמות הנפש וכ'.), aber im Begreifen und Fürwahrhalten giebt es da Rangabstufungen zwischen den Männern der Demonstration und denen der Dialektik und Rhetorik (רק שיראה כאלו יש שם מחלוקת בין החכמה והשו'), je nach ihren verschiedenen Naturanlagen. Und da der erste Zweck der Religion die Fürsorge für den größern Theil ist, darum ist die dem größeren Theile zugängliche Methode im rel. Gesetz angewendet (והשורה אמנם ייחודה להמון וכ'.) — Delm. folgert, wie wir oben sehen, daß die Spekulation im rel. Gesetz als solches nicht eine allgemeine Nothwendigkeit sein kann und er begründet das: Da ja das rel. Gesetz die Fürsorge für Alle zum Zwecke hat, dem größern Theile aber die demonstrative Spekulation unzugänglich ist, so kann diese Spekulation keine allgemeine Nothwendigkeit in der Religion sein.

5. S. 6. ואולם שרלמוד המופתי בקצת השרשים האלה יועיל ליחידים מבואר זה שהלמוד המופתי הוא אשר יובילנו בידיעת הנמצאות המעולות ומידיעה הנמצאות המעולות נגיע אל ידיעת הפעל אשר העירה השורה היחידים בידיעת זה כאשר נאמר.

Averr. S. 1. Noch vor dem Koranzitat unmittelbar an die Frage, ob das philos. Spekuliren von der Religion erlaubt, geboten oder verboten sei, anlehnend: „Wenn das Werk der Philosophie nichts mehr ist, als die Spekulation über die existi-

renden Dinge und die Reflexion über sie, inwieferne sie auf den Hervorbringer hinweisen, nämlich von dem Gesichtspunkte aus, daß sie hervorgebracht sind, denn die existirenden Dinge weisen auf den Hervorbringer nur dnrch die Kenntniß ihrer Hervorbringung; und je vollkommener diese Kenntniß ist, um so vollkommener ist die Kenntniß des Hervorbringers — und das religiöse Gesetz selbst zur Betrachtung der existirenden Dinge aufgefordert und dazu ermuntert hat, so ist es klar, daß dasjenige, auf was dieser Name (Philosophie) hindeutet, entweder vermöge der Religion nothwendig ist oder einen Gegenstand ihrer Einladung bildet." — Averr. führt dann seine Qoranzitate an und fügt zum Zweiten hinzu: „Das ist ein Text, welcher zum Nachdenken über alle existirenden Dinge ermuntert." In seinem אשר העירה התורה החידים ביריעת זה כאשר נאמר, will hier Delm. auf sein Zitat שאו מרום עיניכם (oben Nr. 3.) hinweisen, da ja dieses durch die Kenntniß der existirenden Dinge zur Kenntniß des Hervorbringers leiten will.

(Fortsetzung folgt.)

Aus Abraham b Asriel's ערוגת הבשם.

Nachträge

von

Prof. Dr. David Kaufmann.

In dem zu einer ausführlichen Abhandlung über die Phylakterien angewachsenen Commentar der Ahaba Juda Halewi's ידיד עליון führt Abraham b. Asriel Stellen aus zwei Ritualwerken an, die hier nachgetragen werden sollen:

f. 29 a: ושים אותות עלי אותות · פי׳ על אותיות · הוא שאמ׳ רב יהוד׳ שבעה אותיות צריכין שלשה ויתין · הוא שעטנז גץ (Menach. 29 b) פי׳ בכל מקום שאותיות אילו בספר תורה צריכין ג׳ ויתין פר״ש היה צ׳ כי [l. ג] כפופה נמצא בשימושא רבא דתפילין שיך שעטנז גץ וקא חשיב שע של שמע ישר [l. וכ׳] ומשם׳ דשאר אותיות אפי׳ הן שעטנז גץ ואין צריכין כל אותיות ויתין היינו דוק׳ תגין גדולים כגון מקלות אבל תגין קטנים צריכין כל אותיות שעטנז גץ שבתפילי.

Das Citat findet sich auch in dem von Aschéri in seine kleinen Halachoth aufgenommenen Schriftchen (hinter Edujoth f. 49 c) und die hier von A. b. A. gemachte Bemerkung fügt auch Aschéri ib. f. 50 a hinzu. Der Text der H.S. scheint hier übrigens durch ein Homöoteleuton beschädigt zu sein.

f. 30 a: ושיעור רצועות של ראש לא נאמרו בתלמוד אך בשימושי תילים גם שיעור רחב הרצועה איתה רק בשימושי תילים.

Dieses vielleicht noch zu dem unmittelbar vorhergehenden Responsum R. Zemach Gaons gehörige Citat scheint dem Inhalte nach einem mit dem vorhererwähnten identischen oder

verwandten Büchlein entnommen zu sein. Es läge nahe שימוש תפילין als Titel zu vermuthen und so die L.A. zu berichtigen, da dieselbe Bemerkung z. B. von Jesaja aus Trani aus einem Buche dieses Titels angeführt wird, wie S. Sachs in seiner trefflichen Einleitung zu Bargès' ספר הגן p. 13 mittheilt. Daß aber bereits die Gaonen jenes mit שמושא רבא identische Schriftchen geschätzt und angeführt haben, ersieht man aus dieser Einleitung, zu der noch Asulai s. v. zu vergleichen ist. Uebrigens ist an Zusammenstellungen der die Phylakterien betreffenden Vorschriften kein Mangel. Ein תקון תפלין ist z. B. von dem Tosafisten Elchanan b. Isak, dem Märtyrer bekannt, s. Hebr. Bibl. 17,89, Berliner's Magazin IV, 203 und Kohn, Mardochai b. Hillel p. 108. Auch R. Zadok und R. Abraham werden als Verfasser solcher Compendien genannt, s. Kohn ib. 156,157. An das so oft gedruckte, in Cod. Straßburg 46[2] (vgl. Landauer's Katalog p. 66) handschriftlich vorhandene שמוש תהלים ist wohl bei unserem Citate nicht zu denken.

Zu p. 318 meiner Abhandlung bemerkt Perles, daß er Mtsch. XXVI, 373 das Vorkommen zweier deutscher Wörter bei Abraham b. Asriel verzeichnet. In dem einen אורוז vermuthet er das mhd. were = Waffe überhaupt (לכל מיני זין), in dem anderen תמון das mhd. Heime = Heimchen, Grillen, die zu Ps. 111,4 darum paßten, „weil sie durch ihr unermüdliches Zirpen gleichsam beständig Gottes Lob künden".

Zu p. 411. Das Sendschreiben R. Hâja's fand ich seitdem auch in den Collectaneen Abraham Joseph Salomo Graziano's, von seiner Hand copirt bis p. 59 Z. 7 der Ausgabe (המפורשים), in Cod. Halberstam 227 f. 180 b. Es führt die Ueberschrift: תשובה לרבינו האי ז"ל על הישועה. Die Varianten decken sich ohne Ausnahme mit den von mir in diesem Stücke bereits hervorgehobenen besseren

Leſearten. Nur Z. 17 heißt es bei Graziano: וישבו ביחשלים ימים רבים und Z. 19 באהבה ובאמונה. p. 59 Z. 5 iſt nach beiden HSS. zu leſen: כשוף.

Zu dem Abdruck der Fragmente aus RSBM's Commentarien bei Perles a. a. O. mögen hier die folgenden Berichtigungen nach der HS. eine Stelle finden:

p. 367 (Deut. 34,4 Z. 4): ומצינו כי כבשם משה רמז'.

ib. (Jeſ. 1,29 Z. 4): אקרא יד"י ואל אלהי אקרא וישמע.

p. 368 (Jeſ. 2,20 Z. 7): ונ י ט ע ה.

p. 369 Z. 4: מן נשוא.

ib. Z. 5: וכנ' ז יאמר.

ib. Z. 12: כי אם בסוף.

p. 370 (Micha 2,7 Z. 8): יד ה' מהשיע ע"כ החסרון והתשובה הקצר רוח יו"י אם אלה.

p. 371 (Pſ. 34,15 Z. 1): בקש שלום ורדפהו סופי תיבות שמו.

Nachtrag zu p. 321: Nach dem, was M. Straſchun in המרמל (1863) 3,393 über Citate des Aruch in Raſchi mittheilt, die durch שמעתי eingeleitet werden, kann ich meine Vermuthung über dieſe Citationsformel als geſichert annehmen. Die Warnung vor falſchen Schlüſſen, die leicht aus dieſem einleitenden Worte gezogen werden, gewinnt dadurch an Kraft und Berechtigung.

Recenſion.

פרקי אבות. Die Sprüche der Väter. Ein ethiſcher Miſchna-Traktat, mit kurzer Einleitung, Anmerkungen und einem Wortregiſter von Lic. Dr. Herm. L. Strack. Karlsruhe und Leipzig, H. Reuther, 1882. 58 SS. 8°. M. 1, 20.

Mit dieſer Ausgabe der Pirke Aboth will der als gründlicher und beleſener Kenner der neuhebräiſchen und rabbiniſchen Litteratur unter den gegenwärtigen chriſtlichen Gelehrten hervorragende Verfaſſer eine „vollſtändige, correkte und zugleich billige Ausgabe" bieten, welche „Solchen, die bisher nur das Alte Teſtament kannten, durch deutſche Anmerkungen und ein Gloſſar ſchnelles, ſelbſtändiges Verſtehen des Wortlautes ermögliche". Zweck des Büchleins iſt beſonders, „als eine vieles Diktiren und Nachſchreiben entbehrlich machende Grundlage bei Vorleſungen zu dienen". Dieſem Zwecke gemäß iſt denn in der That ſowol Einleitung, als Commentar ſehr kurz und knapp gehalten, namentlich der letztere auf das Notwendigſte ſich beſchränkend und nur ſelten ausführlichere Erläuterungen des Inhaltes bietend. Doch iſt, beſonders durch Verweiſe auf Parallelen und kurze Andeutungen, für das ſachliche Verſtändniß der Sprüche meiſt zur Genüge geſorgt, wenn auch bei Sätzen zweifelhaften Inhaltes oder dunklerer Faſſung näheres Eingehen erforderlich geweſen wäre. Auch von den in Aboth vorkommenden Autoritäten werden meiſt Zeit und Stellung angegeben, jedoch nicht gleichmäßig; ein Hinweis auf die betreffenden Seiten in Frankel's Darke-Hamischna und Weiß' Dor Dor wedorschaw bei Jedem der citirten Tannaiten wäre von Nutzen

und wenig Raum beanſpruchend geweſen. Zu 6,9 b (S. 51) fehlt jede Bemerkung über R. Joſe b. Kisma. Zu 3,6 (S. 26, Anm. i) bemerkt Strack, Chalafta b. Doſa aus Kefar Chananja ſei „Zeitgenoſſe des Chanina b. Teradjon". Dies iſt eine irrthümliche Identification jenes Chal. mit dem bekannteren Tanna dieſes Namens, dem Vater Joſe's, vgl. Juchaſin, ed. Filipowski, 64 a b. — R. Jakob, 3,7 a und 4,16, ſoll „nach gewöhnlicher Annahme Vater des R. Elieſer b. Jakob" ſein (S. 27, Anm. k); ſchon Juchaſin, p. 71 b, hat die richtigere Annahme, daß dieſer Jakob der Enkel Eliſcha b. Abuja's ſei. Daß Ben Bag Bag (5,22, S. 46) identiſch mit Jochanan b. Bag Bag ſei, hat ſchon Frankel, S. 100, bezweifelt; die Identität iſt ausgeſchloſſen, wenn meine Vermuthung oben S. 107 f. richtig iſt. Vor der Gleichſetzung des Tannaiten Jannai, des Vaters Doſithai's, mit dem Amora Jannai, dem Lehrer Jochanan's, wird ſchon in Juchaſin, 71 a b, gewarnt; Strack, Einl. S. 4 und zu 4,15 a (S. 36, Anm. m) beachtet die Warnung nicht und bringt unberechtigterweiſe einen Amora mitten unter Tannaiten. Woher Str. entnimmt, daß Jehuda b. Tabai „nicht der phariſäiſchen Richtung angehört zu haben ſcheint" (S. 11, Anm. i) iſt nicht klar. Tarphon iſt nicht ſo zweifellos = *Τρύφων*, wie S. 23, Anm. g angenommen wird; vgl. Derenbourg, **Essai sur l' Histoire de la Palestine**, p. 376, wo ſemitiſche Herkunft des Namens wahrſcheinlich gemacht iſt. —

Was bei der vorliegenden Ausgabe das Wichtigſte iſt, ein korrekter Text, iſt mit der größten Sorgfalt hergeſtellt worden, wobei der gewöhnliche Text der — vocaliſirten — Ausgaben zu Grunde gelegt und nur in den Anmerkungen auf die abweichenden Leſearten, beſonders in Taylor's Ausgabe nach der Cambridger Handſchrift, Bezug genommen wird. Wenn ich mir im Folgenden eine Reihe von Emendationen, namentlich der

Vocalisation, erlaube, so gilt die vorgeschlagene Verbesserung zum Theil auch den gewöhnlichen Ausgaben; sie sind, wie ich glaube, derart, daß der Herr Verfasser für eine folgende Ausgabe sie berücksichtigen kann, da Abweichen von der gewöhnlichen Lesung, auch wenn kein kritischer Text erstrebt wird, Noth thut, wo es sich um sprachliche und inhaltliche Richtigkeit handelt. — 1, 4 בַּצָּמָא, l. בְּצָמָא. — 1, 13 יָסֵף, l. יָסִיף. Es ist das Participium des in dieser Bedeutung seltenen Verbalstammes יסף, umkommen (= סוף), vgl. im selben Soruche יָלִיף. Str. erklärt unrichtig: „macht aufhören", Impf. Aphel von „סוף". Daß יסיף als Intransitivum aufzufassen ist, beweist die Parallele in Aboth di R. N. c. 12: ודלא מוסיף פסיד. — 2, 6 schreibt auch Str. מְטַיְפָיִךְ, also Part. Pael, während die Analogie von אטפת und אטיפוך beweist, daß das Wort Part. Aphel ist und zu punktiren: מְטִיפָיִךְ. — 2, 10 ist statt אוֹרָן zu punktiren: אורן, da Feuer, wie im biblischen Hebräisch, (Jes. 31, 9, ib. 44, 16, ib. 50, 11), אור heißt. Uebrigens werfen auch Levy, Talm. Wört. I, 45 a und Kohut, Aruch I, 262, אור mit אוֹר zusammen. — 2, 11. Für עַיִן הָרַע muß entweder עַיִן הָרַע punktirt werden, wonach הרע Abstraktum wäre, oder es ist עַיִן רעה zu schreiben, wie in 2, 9 und wie der Cod. Cambridge auch hier hat. — 3, 11. מוֹדָעִי ist richtiger als מודעי, da das Stammwort מודיעים lautet, *Μωδαείμ*. — 3, 13. Der Plural von מעשר lautet, nach dem einzigen biblischen Beispiele, Neh. 12, 44, im stat. abs. מַעַשְׂרוֹת, nicht מַעְשְׂרוֹת. — 4, 4 b ist es ungenau, neben בְּסתר zu punktiren בַּגָּלוּי; entweder beide Wörter haben den Artikel, oder keines. — Ebenso muß 5, 21 für לְשֵׁיבָה gelesen werden: לַשֵּׁיבָה, da auch die anderen parallelen Hauptwörter den Artikel haben. — Unrichtig ist auch die Artikelanwendung in מַיִם הָרָעִים, 1, 11; es muß entweder heißen: מַי הרעים nach der biblischen

Analogie מי המרים, Num. 5, 18, 19, 23, oder, wie Cod. Cambr hat, חמים תרעים. — 4, 15 b iſt חרש, der Name des Vaters. Matthias', חָרֵשׁ zu leſen, nicht חֲרֵשׁ. — Die Annahme eines Niphal von חיה, leben, die Strack nach Baer zu 4, 22 nötig findet, iſt durch kein anderes Beiſpiel gerechtfertigt, aber auch unnütz, da להחיות ebenfalls einen guten Sinn giebt, wenn man zu dem Activum ein Objekt — אותם — ergänzt. — Die Leſung בית המטבחים, 5, 5, zeigt einen unerklärlichen Dual. Schon Levy, III, 84 a, vermuthet die richtige Ausſprache: המטבחים. Die Ausſprache mit חיים — iſt wahrſcheinlich ſo entſtanden, daß bei der Hebraiſirung des aramäiſchen, ſelbſt in die Miſchna (Kelim 15, 6) aufgenommenen Ausdruckes: בית מטבחיא, die Endung des Status emphaticus ihrem Lautklange nach beibehalten wurde und ſo ein ſcheinbarer Dual herauskam. Auf ähnliche Weiſe iſt auch der ſonderbare Dual in der Frage des T. Rufus an Akiba (Synh. 65 b, Gen. r. c. 11): מה יום מיומים entſtanden, nämlich aus יומיא. Peſikta r. c. 23 (119 b ed. Friedm.) hat aramäiſch מיומן, und Tanchuma כי תשא gegen Ende, ſowie der Midr. der 10 Gebote (Jellinek Beth Hammidraſch I, 75) mit correcterer Hebraiſirung מימים. — Eine eigenthümliche Inconſequenz zeigt die vorliegende Ausgabe in der Schreibung des Imperativ's von הוה, ſein, der bald הֱוֵי geſchrieben wird, wie durchaus in den erſten zwei Capiteln, bald הֱוֵה, wie 3, 12; 4, 4 a; 4, 13 a; 4, 14; 4, 15 b, ja es finden ſich beide Schreibungen neben einander in 4, 10. —

Das Gloſſar giebt eine gute alphabetiſche Ueberſicht der in Aboth vorkommenden, nicht bibliſchen oder in anderem als bibliſchem Sinne gebrauchten Wörter. Die Erklärung der verzeichneten Wörter findet ſich im Commentar zu den betreffenden Stellen, auf die das Regiſter einfach hinweiſt. Auffallend

ist die Angabe zu 2, 8 b (S. 20, Anm. g), daß סוּד, gleich dem bibl. שִׂיד, Kalk bedeute, während das Wort vielmehr Partic. Passivi von סוּד, verkalken, ist. — פרס 1, 3, ist nicht φόρος, Steuer, wie auch Levy, Targ. Wört. II, 293 a, annimmt, sondern muß als semitisches Wort erklärt werden, vgl. פרוסה. —

Als Druckfehler sind mir aufgestoßen: 3, 3: מְשֻׁלְחָנוֹ, 5, 6 בְּצֶבֶת, S. 35, Anm. b zweimal wenn für wem.

Möge das Büchlein in den Kreisen, für welche es in erster Reihe bestimmt ist, zur Kenntniß und richtigen Würdigung der talmudischen Sittenlehre beitragen, und möge es dem rüstig arbeitenden Verfasser bald gegönnt sein, das am Schlusse angekündigte „Lehrbuch der nachbiblischen hebräischen Sprache und Litteratur" erscheinen zu lassen.

Budapest, Juli 1882.

Dr. W. Bacher.

Zur Geſchichte der Juden in Arles.

Corrigenda in den Nachträgen.

1882. S. 465 Z. 4 v. u. Torcalquier l. Forcalquier.
466 Z. 13 v. o. Banches l. Bouches.
467 Z. 3 v. o. Girand l. Giraud.
468 Z. 1 v. o. Maximir l. Maximin.
471 Z. 9 v. o. Anbagne l. Aubagne.
471 Z. 8 v. o. Vandemont l. Vaudemont.

Herr Halberſtamm machte mich auf folgende Verbeſſerungen in den hebräiſchen Beilagen aufmerkſam.

S. 507 Z. 7 v. o. מהודך l. מהודך.
„ „ „ 19 „ צוראני l. צוארני [1]).
„ 512 „ 12 „ בדור l. בדוד.
„ 514 „ 24 „ אשידון l. ישידון.
„ 518 „ 6 „ ביכובי l. בי כובי [2]).

Dr. Grätz.

Bemerkung.

Die Notiz II über das Werk גדולת ושלמה von Herrn S. J. Halberſtam S. 473 fg. war einem Briefe entnommen, den derſelbe an den Herausgeber, Herrn Profeſſor Grätz, gerichtet hatte.

Frankl.

---

[1]) Vgl. Hoheslied 4, 9 מצוארונך.
[2]) Vgl. Baba Kama 97 מרקיד בי כובי.

Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

	Seite
Karäische Studien, neue Folge. Von Dr. Frankl.	1—13.
Fortsetzung	72—85.
Fortsetzung	268—275.
Zur Topographie Paläſtina's. Von Professor Grätz.	14—23.
Erinnerungen und Denkmäler der jüdischen Gemeinde in Berlin. Von Dr. Frankl . . .	24—33.
Zur Geschichte der Juden in Brandenburg. Von Dr. J. Landsberger	34—39.
Ueber die Peripetie im Buche Esther. Von Oberrabbiner Dr. Horowitz	49—71.
Das Todesjahr des R. Isak b. Scheschet. Von Prof. Dr. Kaufmann	86—91.
Die Agada der Tannaiten. Von Prof. Dr. Bacher.	97—121.
Fortsetzung	145—166.
Fortsetzung	208—235.
Fortsetzung	241—267.
Fortsetzung	289—315.
Fortsetzung	337—359.
Fortsetzung	433—464.
Fortsetzung	481—496.
Fortsetzung	529—554.
Aus der Gedächtnißrede am Sterbetage des Stifters des jüdisch-theologischen Seminars, Jonas Fränkel, am 27. Januar gehalten von Prof. Grätz	122—127.

Seite

Eine von Saadia Gaon bestätigte Decision des Exilarchen David b. Zakkai. Von Dr. A. Harkavy. 167—170.

Karaische Deutung des Wortes מטר. Von Demselben. 170—172.

Geschichte der Juden in der Stadt Stendal vom Ende des 13. Jahrh. bis zu ihrer Vertreibung im J. 1510. Von Dr. J. Landsberger . . 172—182.

Das Deborah-Lied. Von Prof. Grätz . . . . 193—207.

Aus Abraham b. Asriel's ערוגת הבשם. Von Prof. Dr. Kaufmann . . . . . 316—324.

Fortsetzung . . . . . 360—370.

Schluß . . . . . 410—422.

Zur Namenkunde. Von Dr. M. Steinschneider . 324—332.

Handschriftliches aus der Breslauer Stadtbibliothek. Von Dr. M. Brann . . . . . 371—381.

Eine masoretische Studie. Ursprung der Accentzeichen im Hebräischen. Von Prof. Grätz . . 385—409.

Kritische und exegetische Analecten zu den Proverbien. Von Rabb. Dr. L. Treitel . . . . 423—426.

Ueber eine dunkle Stelle in Spinoza's theologisch-politischem Tractat. Von Rabb. Dr. Klein (Elbing) . . . . . 427—430.

Zur Geschichte der Juden in Arles. Von Dr. H. Groß . . . . . 465—471.

Fortsetzung . . . . . 496—523.

Eila Delmedigo's: Bechinath ha-bath, und Ibn Roschd's: Façl ul-maqâl. Von Dr. A. Hübsch in New York . . . . . 555—563.

Aus Abraham b. Asriel's ערוגת הבשם. Nachträge. Von Prof. Dr. David Kaufmann . . . . 564—566.